مبادرات فكرية
٢٢

الأيديولوجيا والقضبان

نحو أنسنة الفكر القومي العربي

هاني نسيرة

تقديم

د. جمال عبد الجواد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

اهداءات ٢٠٠٣
مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان
القاهرة

الأيديولوجيا والقضبان

نحو أنسنة الفكر القومي العربي

الأيديولوجيا والقضبان

نحو أنسنة الفكر القومي العربي

هاني نسيرة

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة: مبادرات فكرية (٢٢)

٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة

تليفون : ٧٩٤٦٠٦٥ - ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)

فاكس : ٧٩٢١٩١٣

العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة

E.mail:cihrs@soficom.com.eg

الموقع على الإنترنت: www.cihrs.org

الصف الالكتروني:مركز القاهرة: **هشام السيد**

غلاف وإخراج: مركز القاهرة : **أيمن حسين**

رقم الإيداع بدار الكتب : **٢٠٠٢/٢٠٧٣٠**



الأيديولوجيا والقضبان

نحو أنسنة الفكر القومي العربي

هاني نسيرة

تقديم

د. جمال عبد الجواد

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المدير التنفيذي	المستشار الأكاديمي
مجدي النعيم	محمد السيد سعيد

مدير المركز

بهي الدين حسن

الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

إهداء

إلى الزهور التي تأتي من بعيد
مازلت أنتظر

هـ . ن

تقديم

د. جمال عبد الجواد

سادت إيديولوجيا القومية العربية في أوساط المثقفين والنشطاء السياسيين في المشرق العربي لحقبة ليست قصيرة من القرن العشرين، حتى أنه يمكن القول أن إيديولوجيا القومية العربية كادت تكون هي "الإيديولوجيا" في هذه المنطقة في خلال تلك الحقبة. لقد تميزت هذه الإيديولوجيا بسمات عدة حاول الكتاب الذي بين أيدينا أن يفصلها ويشير إلى بعضها، خاصة ذلك البعض الأكثر علاقة بقضايا حقوق الإنسان والديمقراطية.

غير أن إيديولوجيا القومية العربية هي في التحليل الأخير بنت العصر الذي ولدت وازدهرت فيه، وقد لا يكون من العدل محاكمتها وفقا لمعايير عصرنا الذي نعيشه. وبالتأكيد فإن عصر صعود وعلو القومية العربية لم يكن عصرا للديمقراطية وحقوق الإنسان، ولكنه كان عصرا للتحرر الوطني والتحديث القومي، وربما كان الأكثر واقعية هو أن تُحاكم إيديولوجيا القومية العربية بمعايير عصرها وليس بمعايير عصر تلاها.

ربما يجوز هذا في بحث تاريخي، أي عندما ينشغل الباحث بدراسة ظاهرة تنتمي للماضي، و عندها فإنه لا يكون من الجائز اقتطاع الظاهرة من سياقها ومحاكمتها وفقا لمعايير عصرنا التي هي معايير نسبية، بنفس القدر الذي تكون به معايير أي حقبة ماضية أو قادمة نسبية أيضا .

غير أن هذا لا ينطبق على إيديولوجيا القومية العربية . فالأخيرة لم تدخل بعد كتب التاريخ، وهي وإن خفتت حدتها وخبا صوتها، فإنها مازالت تعيش معنا، ومازالت فاعلا في أحداث وأفكار اليوم. فالقومية العربية مازالت تعيش معنا في شكل أحزاب تمارس الحكم وتقرر مصير بعض البلاد العربية رافعة رايات القومية العربية . وهي مازالت تعيش معنا في في شكل أحزاب سياسية غير حاكمة موجودة في طول العالم العربي وعرضه، وهي أحزاب وإن كانت ضعيفة وفقا لبعض المعايير، إلا أنها قوية وذات نفوذ كبير وفقا لمعايير أخرى. كما أن القومية العربية مازالت معنا في شكل النظام الإقليمي العربي الذي نحيا في إطاره، وفي إطار مؤسساته التي تلقي بثقلها، أو بالأحرى بثقل عجزها، علينا. ومازالت الإيديولوجية القومية

تعيش معنا في شكل الهزائم الثقيلة التي تعرضت لها، والتي مازالت أجيال العرب التالية تحاول إزالة آثارها. كما أنها مازالت معنا في شكل نظم حكم تخلت عن إيديولوجيا القومية العربية، ولكنها تتمسك بترتيبات الحكم والسياسة التي خلقتها نظم القومية الراديكالية زمن صعودها، والتي باتت تمثل بعضاً من أهم عقبات تطور بلاد المنطقة وشعوبها.

لقد نشأ الفكر القومي العربي في السياق التاريخي لما تعارفنا على تسميته بعصر النهضة العربية، جريا على التسمية التي أطلقها عليه ألبرت حوراني في دراسته الشهيرة. وبغض النظر عن مدى دقة هذه التسمية، فإن جوهر هذه المرحلة هو محاولة العقل العربي الإجابة على سؤال الحداثة. فبعد قرون من الركود بل والانحطاط، أثار اصطدام العالم العربي بالحداثة الغربية التي جاءته غازية في شكل الاستعمار، كما جاءته منورة في شكل بعثات ورحلات من الغرب إلى الشرق وبالعكس، أثارت هذه الصدمة في العقل العربي أسئلة عدة، لكها تمحورت حول سؤالين جوهريين: لماذا تخلفنا بينما تقدم الغرب؟، وكيف يمكن سد فجوة التقدم بيننا وبين الغرب؟. ومازال هذان السؤالان يحيران العقل العربي ويربكانه، بعد أن تبين أن الإجابات التي أبدعها العقل العربي في الماضي لم تقدم تفسيرا مقنعا للغز تقدمهم وتخلفنا، والأهم من ذلك أن فجوة التقدم بيننا وبين الغرب لم تنفك تتسع.

كان الفكر القومي العربي هو أحد أهم الاستجابات التي طورها العقل العربي لتحديات الصدمة مع غرب الحداثة. وأتت إجابة الفكر القومي العربي على هذه التحديات بالتركيز على أحد الأبعاد المتضمنة في إشكالية التقدم والتخلف، أو إشكالية النهضة، ألا وهو بعد الهوية. فالحداثة الغربية التي فرضت نفسها على أهل الشرق انطوت على معاني جديدة للهوية اختلفت عما اعتاد عليه العرب في مراحل تاريخهم السابق على ذلك، وكانت الهوية القومية هي من أبرز إجابات الغرب على سؤال الهوية المتضمن في تحديَ الحداثة. وظن كثير من العرب أن بالتركيز على تلك الإجابة يمكن حل إشكالية التقدم والتخلف.

وقد صادف اختيار القومية إجابة على سؤال الحداثة ظروفا ملائمة، خاصة في منطقة المشرق العربي. فعرب المشرق المتشوقون للخروج من الرابطة العثمانية بعد أن تدهورت الأخيرة إلى حكم راكد، ثم إلى هيمنة قومية صريحة، والتواقون للفكاك من أسر رابطة دينية إسلامية، طالما استخدمها العثمانيون ذريعة لتبرير استمرار هيمنتهم على الشرق، أهل المشرق هؤلاء وجدوا في القومية العربية بديلا ملائما، خاصة وأنهم يفتقرون إلى أي هوية ذات مغزى تقف بين الطوائف والعشائر الضيقة والمتناحرة من ناحية، وبحر القومية العربية الواسع إلى درجة الترهل وعدم الانسجام من ناحية أخرى.

القومية العربية، إذن، كانت أداة تحررية للتخلص من نير الترك، كما كانت أداة تحديثية،

تستهدف إعادة تأسيس المجتمع السياسي على أسس غير دينية وغير طائفية أو عشائرية. وهي في هذا السياق قدمت حلا كان هو -على الأرجح- الوحيد الممكن لمعضلة أسس المجتمع السياسي في مرحلة الحداثة وما بعد العثمانية.

وقد مر تطور الإيديولوجية القومية العربية بمرحلتين أساسيتين. في المرحلة الأولى كانت القومية العربية ذات وجه ليبرالي يركز على انعتاق الفرد من هيمنة مؤسسات التقليد الديني والطائفي والعشائري، ويركز على المساواة والتسامح على قاعدة المؤاخاة في الوطن كأساس للعلاقة بين أبناء الوطن الواحد، كما يركز على انفتاح المجتمع على الثقافة الوافدة الحديثة باعتبارها تقدم نموذجا لما يمكن أن يكون عليه مجتمع العرب في المستقبل التالي. هذه هي المرحلة التي ظهر فيها الفكر القومي العربي لأول مرة على يد أسماء مثل ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وعبد الرحمن الكواكبي.

في هذه المرحلة الأولى لم تتحول القومية العربية على يد هؤلاء المفكرين، ولا على يد الثوار في الثورة العربية الكبرى إلى إيديولوجية، أي أنها لم تتحول إلى إجابة على كل الأسئلة، أو وصفة سحرية لكل المعضلات. ولكنها فقط كانت مجرد إجابة على سؤال واحد فقط من أسئلة عصر الحداثة/النهضة، ألا وهو سؤال هوية الجماعة الوطنية. أما باقي الأسئلة التي طرحها ذلك العصر، مثل أسئلة المعرفة والتقدم وأسس الحكم، فقد كان لكل منها إجابته الخاصة، التي كانت كلها، مثلها مثل سؤال الهوية، مستمدة من الإطار الذي وفرته الخبرة الأوربية.

وقد أعقب هذا مرحلة ثانية، تغيرت فيها ملامح الفكر القومي جوهريا. فقد جاء الاستعمار الأوربي ليقتسم بلاد المشرق العربي ويقسمها، الأمر الذي أضعف الثقة التي وضعها الجيل الأول في أوربا والغرب. كما أن الحدود التي عُينت للمستعمرات الأوربية في المشرق في ظل نظام الانتداب طرحت إمكانية وبديلا جديدا لتعيين هوية الجماعة السياسية، وهي الإمكانية التي أخذت بعد ذلك اسم القطرية، فأصبحت سوريا والعراق ولبنان والأردن أساسا محتملا لهويات قومية جديدة، تقف بين العشيرة والطائفة من ناحية، وهوية القومية العربية الجامعة من ناحية أخرى.

إلا أن تفاعل الفئات الاجتماعية المختلفة مع هذا البديل الجديد لم تكن متجانسة، فبينما ارتاح إليه البعض، أو على الأقل قبل بالتفاعل الإيجابي معه، باعتباره الإطار القائم والممكن في عهد السيطرة الاستعمارية، دون أن يوصد الباب في وجه إمكانية تجاوزه فيما بعد، فإن البعض الآخر تعامل معه بشكل سلبي باعتباره النقيض والنفي لما حلم به العرب من وحدة جامعة، فلم يروا فيه سوى نبت شيطاني لا يستحق سوى الاجتثاث. كان هذا هو رأي الفئات

الوسطى التي تكونت في إطار الكيانات الوطنية التي أنشأتها دبلوماسية التقسيم الاستعماري، وهي نفس الفئات التي لم تعش خبرة الثورة العربية الكبرى، ولم تدرك صعوبات التحدي، والتي أعطت نفسها حق الحلم من ناحية، وحق اتهام الرعيل الأول من القوميين العرب بالركون إلى الدعة، والرضا بما قسم الاستعمار لهم، وباختصار، خيانة القضية، ومن ناحية أخرى، هو الاتهام الذي مازال محببا لدى القوميين، كبديل سهل لأي تحليل أو فهم موضوعي.

ومع صعود الجيل الثاني من القوميين العرب صعدت منظومة فكرية جديدة كانت القومية والوحدة العربية في القلب منها. وبينما كانت القومية والوحدة هي إجابة الجيل الأول من القوميين العرب على سؤال واحد من أسئلة التقدم، أصبحت القومية والوحدة هي الإجابة على كل الأسئلة وكافة التحديات.

ومع تحول القومية العربية إلى إيديولوجيا تغيرت النظرة إلى الذات وإلى العالم. فالقومية هي الإجابة على سؤال الهوية "من نحن"، وهو سؤال يسعى لتعيين حدود الجماعة، أي رسم الحدود بينها وبين من يقعون خارجها ولا ينتمون لها. وعندما تصبح القومية إيديولوجيا وزاوية وحيدة للنظر إلى العالم، وعندما يصبح التركيز على الـ "نحن" هو نقطة البداية والنهاية لكل شيء، فإن الآخر ، أو الخارج يحتل نفس المكانة، لأنه من الناحية المنطقية والوظيفية لا محل للتفكير في الـ "نحن" دون التفكير في الآخر، فالآخر هو معكوس ال "نحن"، وإذا كانت الذات القومية حاملة لصفات الفخار ولكل ما هو إيجابي، فإن الخارج أو الآخر يصبح تجسيدا لكل ما هو سلبي، أو على الأقل فإنه يصبح مصدرا للتوجس والريبة، سواء كان هذا الآخر مواطنا يعيش معنا على أرض الوطن، أو كان أجنبيا ينتمي لبلد آخر.

ولا يشرح هذا كل المزالق التي أحاطت بالجيل الثاني من القوميين العرب الذين أصبحوا راديكاليين. فقد تربت لدى هذا الجيل وسوسة بالقوة، وبدلا من ثنائية التقدم والتأخر التي كان الجيل السابق يصيغ في إطارها سؤال النهضة، صاغ الجيل الثاني من القوميين العرب سؤال النهضة في إطار ثنائية الضعف والقوة، فأصبح سؤال النهضة على يد هذا الجيل هو لماذا هم أقوياء بينما نحن ضعفاء؟. وقد خلفت هذه الصياغة لسؤال النهضة عقلا جديدا مفتونا بالقوة وساعيا لها، وحريصا على الظهور بمظهر القوة حتى في وقت كان فيها سوس التأخر والضعف ينخر في أساس البنيان وكل جدرانه.

وعلي يد جماعات من السياسيين والقادة المحدثين قليلي الخبرة، جرى اختزال القوة من معناها الواسع الذي يشتمل على مجتمع واقتصاد وعلم ومعرفة وبنيان سياسي وأخلاق، إلى أسوأ مظاهر القوة وأكثرها خطرا، أي القوة المادية الفيزيقية، فكان الاهتمام بالجيوش، وكان اللجوء للانقلابات طريقا لتحقيق الطموحات والأحلام. وبسرعة جرى اختزال القوة المادية

الفيزيقية إلى العنف، وجرى استخدام العنف وتوظيفه في مغامرات خارجية، أقل ما يقال عنها هو أنها كانت فاشلة، كما جرى توظيفه في العلاقة بين أبناء الوطن، فكان أن تأسست تلك الدكتاتوريات الجهنمية التي ترفع شعارات القومية لسد المنافذ أمام رياح الخارج، ولإرغام الداخل على وحدة قسرية لا يمكن إلا أن تكون هشة.

لقد صنع الجيل الأول من القوميين العرب، ولو بغير قصد، الدول الوطنية التي كان يمكن لها أن توفر إطارا سياسيا يتعلم فيه العرب السياسة الحديثة، وعلى الأرجح السياسة نفسها، لأول مرة، ويضعون فيه أسس تقدمهم، وربما وحدتهم. أما الجيل الثاني من القوميين العرب الراديكاليين، فقد جعلوا حياة هذه الكيانات الوطنية مستحيلة بعد أن نزعوا عنها كل شرعية، وبعد أن نزعوا عنها كل سياسة، إلا سياسة العداء لخارج ما، يضم الصهيونية والإمبريالية، ويتسع ليضم الشيوعية، بل والرجعيات العربية التي لم يروا فيه سوى مرادف للصهيونية والإمبريالية، ولولا بقية من فطنة لجعلوها مرادفا للشيوعية أيضا.

وبين إخفاق الجيل الأول من القوميين العرب في التأسيس لشرعية الهويات الوطنية، وطموح الجيل الثاني للإطاحة بالهويات الوطنية -بعد أن سماها قطرية، مازال العالم العربي يبحث عن أساس للجماعة الوطنية والسياسية، وهو أمر ليس بهين بعد أن ركب الجيل الجديد من أبناء الفئات الوسطى في البلاد العربية حصاناً آخر جامحاً، يسابق الريح نحو هوية إسلامية، مرة أخرى، تنزع الشرعية عن الدول الوطنية القائمة، متطلعة إلى فضاء إسلامي رحب حتى التهلهل، فلا نحن عززنا ما لدينا، ولا نحن متطلعون إلى وعد يمكن الإمساك به والسيطرة عليه.

والآن بعد أن خفتت موجة القومية الراديكالية على المستوى السياسي، فإن ما أتت به إلى الحياة السياسية والثقافية العربية مازال حيا مزدهرا. فقد حل الإسلام السياسي الشعبوي محل الشعبوية القومية، وورث ميراثها. فالتوجس من الآخر والافتتان بالقوة مازالا سيدي الموقف، ومازالا أهم سمات الفكر السياسي العربي خارج أطر المؤسسات الحاكمة التي، برغم عوارها، تعلمت -وإن لم تفصح- من خبرة السنين. ولهذا كانت أهمية هذا الكتاب الذي يمكن مد الاستنتاجات التي يصل إليها، إلى الأفكار التي تتبناها تيارات أخرى في حياتنا السياسية والفكرية.

د. جمال عبد الجواد

مقدمة

إن الأيدلوجية القومية العربية كان لها دورها في إحداث النهضة العربية الأولي وتحريك التراث الثقافي العربي والانعتاقي التحرري سواءً من التتريك الذي كان دافعا لها، أو في مواجهة الإمبريإلية والمؤامرت الصهيونية وتحقيق الاستقلال في النصف الأول من القرن العشرين، ثم في ظل بروز حركة التحرر الوطني وتصاعدها داخل مختلف تيارات الأمة الأصيلة منها والمعاصرة على حد سواء، ولكن رغم استقلال الوطن لم يستقل المواطن ولم يتحقق الاستقلال الثاني أو النهضة العربية الثانية!

وقد غدت القومية العربية مع الصعود الناصري في الخمسينيات والستينيات نشيد إنشاد العرب، ولكن الممارسة السياسية والفكرية للنخب القومية -كانت وما زالت غالباً- متعارضة مع النهج الديمقراطي والحقوقي والعقلاني في كثير من الأحيان ومن هنا كان العجز عن إحداث النهضة العربية الثانية، نهضة الإنسان وحقوقه وتحديث المجتمع والدولة. وكانت أزمات الفكر والحكم هي المعين الذي تموالدت منه موجات النقد والمراجعة لبنية هذا الفكر، ومحاولة إدماج الديمقراطية وحقوق الإنسان فيه. وكان الخطاب القومي شأنه شأن أي خطاب تتكامل وتتوالد مفاهيمه وتصوراته آلياً لتنتج عديداً من التصورات والمواقف والرؤى التي تشكل مواقفها من الأغيار والاختلافات. ولا يمكن برأينا إدماج ما هو خارج هذه التصورات والمفاهيم فيها، ما لم يتم تفكيكها والنفاذ إلى بنيتها حتى يغدو جزءاً منها. **فأي محاولة تجديدية لا تنصب على التصورات الأيديولوجية الخاصة والرئيسية للفكر المتعين (كالفكر القومي في حالتنا) لن تستطيع إنجاز مرادها، في غرس ما تريد!**

تستحضر هذه الدراسة عديداً من الجهود الرائدة لمراجعة الفكر القومي والأيديولوجيا العربية المعاصرة بشكل عام[1] في ظل أزمة الحداثة والتحديث العربية، وفشل الأيديولوجية القومية العربية بشكل خاص في إنجاز أي من وعودها في تحرير فلسطين أو إقامة دولة الوحْدة أو تحقيق الاشتراكية العربية، بل وفشلها في ذلك فشلاً ذريعاً، فضلاً عن توالي

أزماتها بدءاً من انفصال الوحدة المصرية السورية ، مروراً بنكسة حزيران ١٩٦٧، وحتى أزمة الخليج الثانية سنة ١٩٩٠ وعدم النجاح في إدارة الصراع العربي-الإسرائيلي، مما أعطي مساحة -لم تكن موجودة من قبل- لممارسة النقد الذاتي للأيديولوجية والتراجع عنها أو محاولة التجديد لها!

نود في هذا الكتاب مقاربة الخطاب القومي، في جدله النظري من خلال دراسة تصوراته الأيديولوجية الرئيسية (تصور الأمة -تصور الوحدة- تصور الآخر) وقراءة بعض محاولات تجديده ومقاربة جدل النظرية والممارسة فيه من خلال قراءة بعض تجارب الحكم القومي الثوري (في مصر وسوريا والعراق) وأزماتها وموقف الأيديولوجية القومية منها، الذي نرى أنه كان في الغالب دوراً تسويغياً لممارساتها، وتبريرياً لأزماتها دون قدرة حقيقية على النفاذ للكشف عن مسبباتها الحقيقية في شرعنة الاستبداد والممارسة اللاديمقراطية والمضادة لحقوق الإنسان وكرامته واغتيال حركة المجتمع المدني؛ لأن النفاذ إلى هذه الأسباب كان يعني اختراقاً وتفكيكاً للثوابت والمنطلقات الأيديولوجية القومية، التي ينبغي أن يحافظ عليها قبل كل شئ وبعد كل شئ. إن استغراق الخطاب القومي العربي في الرومانسية والإطلاقية ودعاوي الخصوصية والنظرة التآمرية، وتغليبه الرؤية الجمعية على الفردية وحقوق الوطن (كما يراها) على حقوق المواطن، صبغ الخطاب العربي بما يسميه حازم صاغية "ثنائية المقدس والمدنس" والتي بدا أمامها أن ثمة مناعة راسخة تمنعنا من تعلم الحديث، وأن ننظر إلى العالم ومستجداته كما هو وكما هي فعلاً، لا كما تعودنا أن نقول[٢].

وعلى الرغم من وجود عدد من الانعطافات والتحولات داخل الخطاب القومي تحاول بوظيفية وعقلانية ترسيخ وإحداث نقلة نوعية فيه، تعيد الاعتبار لعديد من المفاهيم، التي كان يرفضها في السابق من قبيل القطرية والتضامنية والاتحادية.. ومقاربة بعض المفكرين القوميين لمسائل الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان مقاربة جادة.. إلا أن هذه الإشكاليات لازالت بحاجة ماسة إلى مزيد من التعميق والبحث والمراجعة.. لأن الفكر القومي كخطاب تتداعي مفاهيمه ودلالته تلقائياً ووفق بنيته الأولي وتصوراته الأيديولوجية الرئيسية، لا يمكن تجديده ديمقراطياً وواقعياً وحقوقياً، ما لم تنصب هذه المحاولات على هذه التصورات نفسها، والتخلي عن معقوليته التوحيدية الإدماجية نحو معقولية التنوع والاختلاف والتعدد من أجل إدراك الذات وتناقضاتها وكذلك إدراك الآخر وتناقضاته، مما يمكّن التئام الجسد العربي الجريح، وتصحيح صورة الذات (وطناً ومواطناً) وصورة الآخر (إنسانياً وسياسياً) وصورة الوحدة كتجربة تاريخية لا تجربة فوق التاريخ.

وهذا يستدعي أول ما يستدعي تفكيك عديد من المفاهيم التي احتوتها هذه التصورات كمفاهيم الانقلاب وعصر البطولة والأمة بالقوة والأمة بالفعل ومقولة الشعبية، وفضلاً عن ذلك من مفاهيم وقضايا لا زال الفكر العربي بعامة يتعامل معها بريبة وحذر، كقضايا الأقليات والعولمة وحقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني والعلاقة بالغرب..!

ساعدت مفردات القاموس الانغلاقي، القومي رغم علمانيته، والديني بدينيته على تكريس مناخ فهم زائف للطهارة والإيمان الوطني احتكرته لها، وحرمت منه سواها، مما كان عائقاً حقيقياً نحو إحداث وفاق ثقافي فاعل بين النخب العربية على أي من القضايا الجوهرية للنهضة العربية فضلاً عن إقامتها من كبوتها.

استفادت هذه الدراسة من منهج "نقد التصورات الأيديولوجية" والذي طرحه المفكر اللبناني د. نصيف نصار[٣] عن طريق إدراك نسق المقومات للتصور المتعين ونسق العلاقات والعوامل التي يقوم بها، ونسق الوظائف التي يقوم بها في الأيديولوجية كمدخل فكري وفلسفي.

كما تنطلق الدراسة من مدخل عقلاني وظيفي في التعامل مع تجارب ونظريات الوحدة والأنظمة القومية من خلال مفاهيم التاريخ والديمقراطية وحقوق الإنسان، محاولة قراءة الخطاب الأيديولوجي في ضوء الممارسة الخطابية أو بوصف الخطاب سلطة كما يرى فوكو[٤] فقراءة أزمات الفكر والحكم القومي وتجاربه في مصر وسوريا والعراق، مستحضراً تحولات خطابه من خارج السلطة إلى السلطة، ودور الأيديولوجية في تبرير ذلك أمر جد مهم، خاصة في ظل وجود الدعوي الديمقراطية لجميع الأحزاب القومية، وهي خارج السلطة وكفرها بها وبحقوق الإنسان نظرياً وممارسة وهي داخلها، أو بالأحرى وهي مالكة لها، مما يؤكد ضرورة بحث دور الأيديولوجية في شرعنة الاستبداد. وهذا الاقتراب التاريخي من أجل إحداث قطيعة معرفية وتاريخية متبرئة من مثل هذه الممارسات، كشريطة لتجديد الخطاب القومي ومراجعة التاريخ من منظور ديمقراطي إنساني.

لا ينكر أحد أن ثمة وحدة حضارية ووجدانية عربية، غدت في فترة نشيد إنشاد العرب، ولعلها لا زالت، كما يؤكد ذلك الفن العربي أو أحداث الوطن السياسية سواءً في الانتفاضة الفلسطينية المؤخرة أو قبل ذلك، ولكن لا نظن أن ثمة إمكاناً لتحول تلك الوحدة إلى وحدة فاعلة سواءً من قبيل دولة الوحدة الموعودة أو اتحاد فيدرالي أو غير ذلك بالدعاوي الرومانسية والماهوية التي لا تستحضر حقوق المواطن في العالم العربي ولا تسلك لذلك من خلال غاية "الديمقراطية" ولا أقول وسيلتها كما يقول كثير من القوميين.. ولن تحدث نهضة

عربية ثانية تحقق هذا الاستقلال الثاني، استقلال الإنسان وكرامته في هذا الوطن مالم تكن عابرة على سفينة من المشاركة الشعبوية والوعي العقلاني والديمقراطي والحقوقي، وإن قامت فإنها سريعاً ما ستسقط لأنها ستكون دعوات فوقية ليس لها في الأرض من قرار!

حاولنا في هذه الدراسة ألا نغيب الوعي العقلاني، كما حاولنا ألا نغيب الوعي التاريخي الديمقراطي.. ولكننا لا ندعي أن هذه الدراسة جامعة مانعة.. ولكن يكفي أنها محاولة لتعرية ما هو سائد ولطرق ما هو متروك من محطات إقلاع فكرية تسعى لحرق المراحل وتنطلق لشرعنة الممارسات اللاديمقراطية، سرقتها النخب الحاكمة من النخب القومية المثقفة، حتى غدت هذه الثانية في بعض بلداننا العربية بلا دور فاعل. فهي محاولة إعادة اعتبار للعمل الثقافي والنضالي كإنتاج للوعي الحقيقي والنضال الحقوقي العربي، في وقت ينفي فيه البعض الفكرة القومية العربية[٥] التي لا نري لها نجاة وعودة إلا بعودة المشاركة الشعبية وحق المعارضة للشارع والإنسان العربي[٦].

هاني نسيرة

هوامش

١- نذكر من هذه الجهود :جهود ناصيف نصار في "الأيديولوجية على المحك" دار الطليعة بيروت ط١ ١٩٩٤، ومحمد سبيلا في "الأيديولوجية نحو نظرة تكاملية" المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٢، وحازم صاغية "العرب بين الحجر والذرة.. فسوخ في ثقافة سائدة" دار الساقي بيروت ط١ ١٩٩٢، سعيد بن سعيد "الأيديولوجية والحداثة قراءات في الفكر المعاصر" المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء سنة ١٩٨٧، السيد يسين "تحليل مضمون خطابات الفكر القومي العربي" منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

٢- التعبير لحازم صاغية في كتابه "العرب بين الحجر والذرة" م.س.ذ.

٣- راجع ناصيف نصار "الأيديولوجية على المحك" الفصل الأول : عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الأيديولوجية" م.س.ذ، صـ ٩ : صـ٢٩.

٤- راجع "في مفهوم الخطاب عند فوكو" الزواوي بغورة "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو" ط١ المجلس الأعلى للثقافة مصر سنة ٢٠٠٠.

٥- برنارد لويس "إعادة النظر في الشرق الأوسط" مجلة Foreigen Affairs خريف سنة ١٩٩٢.

٦- المصدر السابق.

الفصل الأول

التصورات الأيديولوجية للفكر القومي

إن دراسة التصورات الأيديولوجية لأي فكر، ولحالتنا في الفكر القومي أمر هام في الكشف عن منطلقات هذا الفكر، وكيفية تواجده وكينونته في العالم، ورؤاه له، بل قد تكشف هذه التصورات عن وسائله وغاياته في آن واحد. والتصورات الأيديولوجية هي أكثر العناصر ثبوتاً في منظومة أي فكر، وإن تطورت أو تغيرت غالباً ما يكون هذا التطور طفيفاً والتغير بسيطاً، إذ لا يمكن أن يختلف حول الغاية التي تسعى إليها المنظومة عموماً.

كما أن التصور الأيديولوجي غالباً ما يكون له علاقة بالماضي وبالقداسة، ويستمد مع التراكم الزمني صفة القداسة والثبوت (الكلاسيكي) وتكون أي محاولة لخلخلته أو تطويره صعبة وبطيئة، لأنه يستمد شرعيته من واقعه ومن التاريخ حتى وإن كان قفزاً على كليهما ومؤولاً أو مختزلاً لهما. ويقرر كطبيعة وناموس يقفز فوق التاريخ منكراً صيرورته وتبدله، لأنه نابع من منطق الضرورة أو على حد قول فلاسفتنا الأقدمين "موجود بالقوة لا الفعل" وأي أيديولوجية كلية، وخاصة إذا كانت لها صفة ماضوية وصيغة انقلابية كثيراً ما تركز على عدد من التصورات الأيديولوجية الأساسية مثل المنطلقات والغايات وتختزل تصور الوسائل وتتركه للتعميم والتأويل والإيحاء وبراجماتية الواقع؛ لأنها رغم استشعارها التحدي الخارجي ونوعاً ما الداخلي، إلا أنها تستشعر قوة العقيدة التي تسيِّر التاريخ ولا تسير في حركته! أو تسير ضد حركة الزمن منقلبة عليه!

ومجموع التصورات الأيديولوجية يمثِّل في الأيديولوجيا -خاصة وإذا كانت وضعية من قبيل أيديولوجيا الفكر القومي- المرجعية التي تنطلق منها في تفسير وعلاج مختلف شئون الواقع والمجتمع. لذا يصح أن يكون مدى التطور في التصور الأيديولوجي معياراً لمدي التطور في الأيديولوجية عموماً، ومن هنا ينبغي أن تقاس محاولات التجديد بمقدار مساهمتها في تطوير وتجديد بنى التصورات الأيديولوجية الأساسية التي أنتجها جيل الرواد في هذا الفكر، خاصة تلك التي تبتعد عن تأثيرات الواقع ومستجداته مثل تصورات الوسائل والطرائق، ولكن

تصورات المنطلقات (صورة الذات/الأمة، صورة الآخر) وتصورات الغايات والأهداف، وأيضاً ما تلحقه هذه المحاولات من أطروحات جديدة وقضايا كانت مهملة أو مهمشة من قبل جيل الرواد !

وفي دراساتنا للفكر القومي نرى أن تصور الأمة وتصور الآخر كان لهما دور فاعل في استاتيكية هذا الفكر، وكان ناشئاً عنهما التصور العام لنظرية الوحدة أو الثورة العربية "ضرورتها، طريقها، غاياتها"؛ لذا سنحاول في هذا الفصل تناول هذه التصورات الثلاثة كآلية للتعرف على مدى مرونة هذا الفكر، ومدى حضور مفاهيم العقل والتاريخية والتسامح السياسي والديمقراطي في بنيته، والذي يبدو من خلال تبين نسق العلاقات وكشف العوامل والوظائف لكل تصور!



تصور الأمة من الخلود إلى الجمود وضرورة التجاوز

كان تصور الأمة في الفكر القومي العربي التصور الرئيسي، الذي انطلقت منه سائر تصورات هذا الفكر، بل قد استمد منه شرعيته في التواجد داعياً إلى وحدة عربية أو دولة عربية واحدة، انطلاقاً من مفهوم الأمة الواحدة، وكان إثبات أن هذه الأمة واحدة هو البداية التي استغرقته، وظلت تستغرقه حتى وقت قريب، بل إن النظرية القومية العربية يصفها البعض بأنها نظرية ثقافوية في الأمة أكثر منها نظرية في الدولة القومية، أو بمعني آخر هي ليست نظرية في الدولة الأمة بقدر ما هي على وجه الدقة نظرية تفصل بشكل تام ما بين الأمة والدولة[1].

فالصب الفكري لرواد القومية العربية على إثبات وحدة هذه الأمة وأن العرب "أمة" كان شاغلاً أولياً لهم عن الاعتناء بمفهوم وأنظمة دولة الوحدة التي يدعون إليها، اكتفاءً نظرياً بأمرين:

أولهما: أزلية هذا المفهوم وقدمه، في الحقيقة أو في الوعي -قبل وبعد- دولة الوحدة، رغم أنه المبرر الأول لها، فهو مفجر الانتماء الوحدوي ومجال تحرك عقله، لذا كان الاعتناء به أكبر من الاعتناء ببناء دولة الوحدة أو نظامها، في هذا يقول عالم العروبة ساطع الحصري، "إن مفهوم الأمة يجب أن يفصل عن مفهوم الدولة فصلاً تاماً، كل أمة تنزع إلى تكوين دولة خاصة بها، إلا أنها تكون موجودة قبل أن تتوصل إلى تكوين الدولة، كما أنها تبقى أمة ذات كيان خاص ولو فقدت الدولة الخاصة بها وتكون الأمة واحدة، ولو تعددت الدول التي ترعى شئونها، فالأمة شئ والدولة شئ آخر"[2].

ثانيهما: انشغل المفكرون القوميون بما توقعوه أو تمنوه من إقامة الدولة القومية أو العربية الواحدة، من رخاء ورفاه وتحرر وتحرير للشعب العربي، بل جعلوه محطة وبداية لكل أمر مهم، فهي بداية انطلاقة إنسانية، وبداية الديمقراطية وتجرية رحمانية (على تعبيرات الأرسوزي) تعم العالم أجمع[٣]. فقد شغلهم مستقبل ما بعد الدولة التي لم يقيموها، عن تنظيم بناء هذه الدولة، والدعوة لأسسها على مبادئ إنسانية وحقوقية وديمقراطية فاعلة ، ولكن كانت إقامتها النظرية إقامة منفعلة بتصور الأمة الخالد، ومنفعلة بالتحديات الخارجية وخاصة الصراع العربي الإسرائيلي، ومرتبة أولوياتها تبعاً لمنطق التحدي والضرورة.

فالنظرية القومية العربية اهتمت بالتجذير الثقافي لمفهوم الأمة وعياً بالتراث العربي أو تأويلاً له، وتماساً مع تجارب الوحدة في أوروبا وخاصة تجربتي الوحدة في ألمانيا وإيطاليا، واختلف مفكرونا القوميون الذين استلهموا دور فيخته في ألمانيا وكتابه "خطابات إلى الأمة الألمانية" أو دور مازيني في إيطاليا كمبشرين بالوحدة وداعين لها، غير محددين لوسائلها وتنظيم دولها.

فقد استلهموا أسس النزعة القومية في أوروبا ولم يستلهموا أسس بناء الدولة القومية التي تعتمد على هذه النزعة، والتي تقوم على مبدأين أساسيين:

١- تأكيد السيادة الوطنية في وحدة التدخل الخارجي.

٢- تأكيد السيادة المواطنية وحق كل مواطن في ممارسة حقوقه.

فكان تفصيل بناء دولة الوحدة أمراً متأخراً أو منسياً مع الاستغراق الرومانسي في تعريف وتفسير وحدة الأمة في الفكر القومي، تلك الوحدة التي انطلقت من بعض تجارب التاريخ التي توحدت فيها هذه المنطقة من العالم، أو من اللغة والثقافة أو من العنصر، وعند تطبيق المنهج التفكيكي على هذه الأفكار، التي صارت مسلمات في الفكر القومي، نجد أنها قابلة للنقاش والاختلاف والمراجعة.. فالأمة أيا كانت وكما يعترف ويقر ساطع الحصري لا يمكن أن تكون نقية العنصر، إن كان العنصر هو مصدر تعريف الأمة كما كان عند الأرسوزي أو عند الحصري نفسه في مرحلة من فكره ، كما أن الثقافة الواحدة، تتنوع وقد تتباين داخل وحدتها، إذ توجد عديد من الاختلافات والأقليات الثقافية واللغوية والدينية داخل الوطن العربي لا يمكن سحب مفهوم الأمة عليها. ومشكلة الطائفية التي عانت وتعاني منها بعض الدول العربية على المستوى القطري خير دليل على ذلك، فإذا كانت وحدة عديد من الأقطار العربية تواجه عديداً من التوترات والمشاكل كما شاهدنا في لبنان واليمن والسودان، ونشاهد من آن لآخر في مصر والبحرين، فمن الطبيعي أن تكون هذه المشكلات أكثر بروزاً على مستوى الوطن

العربي والأمة عموماً، وهنا نستلهم قول عبد الكبير الخطيبي: "**إن العالم العربي قد اهتز في نظامه وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة**"[٤]، كما يري أنه لا يمكن للهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية أو الدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربي، فهذه الهوية قد تصدعت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية، ومن هنا كانت دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تخيم علينا[٥].

قد أكد ذلك ما يحدث من صراعات عربية عربية داخلية وخارجية، فالحسم بما يسمي وحدة الثقافة (اللغة) أمر بعيد عن العلمية والدقة، وقد يكون عذر هذا الحسم هو هذا السباق السلبي الذي يعيشه الوطن العربي بشكل عام، والذي يفرض كما يقول أحد الباحثين "القتال دفاعاً عن الهوية القومية العربية، واستنفار جميع الجهود للذود عنها، ولكنه لا يعني أبداً الانجراف في المنطق الانفعالي والرغائبي، ذلك أن الدفاع عن قضية مصيرية كبري كالقومية العربية يأمر بمعرفة موضوعية وبمقارنة بعيدة عن الأوهام والمبالغات" وهذا عين ما ندعو إليه وهو رفض المبالغات والأوهام حين الحديث عن المستقبل في هذا الوطن وعن مشاكل شعوبه وصراعاته.

وسنحاول فيما يلي تناول تصور الأمة لدى عدد من رواد الفكر القومي، ثم ننتهي برصد سمات هذا التصور وعلاقته بحقوق المواطنة والديمقراطية.

تصور الأمة من الخلود إلى الجمود :

ليست مسافة بعيدة بين الخلود والجمود، فالخلود غير متحول أو متطور، وهكذا يتطلب الإيمان الثابت الحي، وهكذا أراد رواد الفكر القومي لهذه الفكرة (القومية) بجعلها فوق التاريخ وقبله غالباً، وغير خاضعة لقوانينه من التطور والاندماج، وفي هذا الثبات القسري قد تضيع حقوق فئات وطوائف وأمم تحت انسحاب الصوت العلوي الخالد.

كتب الرفيق ميشيل عفلق رافضاً التفكير المجرد في القومية (لأنها فوق التفكير) داعياً إلى عدم سجنها في تعاريف محددة أو قياسها إلى غيرها من تجارب الأمم القومية "**إن القومية العربية ليست نظرية، ولكنها مبعث النظريات، ولا هي وليدة الفكر، بل مرضعته، وليست مستعبدة الفن، بل هي نبعه وروحه، وليس بينها وبين الحرية تضاد، لأنها هي الحرية، إذ انطلقت في سيرها الطبيعي وتحققت ملء قدرتها**"[٦]

ويقول أيضاً: "القومية ليست علماً، بل هي تذكر، تذكر حي"[٧] وهكذا تكون القومية (الأمة) عند عفلق فوق التاريخ وفوق الفكر. فهي تسعى من الخلود إلى الجمود .. إنها السعي إلى

المقدس والاعتقاد الأعمى شعوراً أو لا شعوراً ! فهي قوة عصب وحرارة عاطفة على حد تعبيرات عفلق نفسه إذ يقول: "القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شئ، هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة"(٨).

وهكذا يستغرق شاعر العروبة ميشيل عفلق في خياله ورومانسيته طارحاً الأحلام وعوداً والتاريخ خيالاً ! وهذه الرومانطيقية المفرطة التي تنسحب على كل الخطاب العفلقي هي كما يفسرها حازم صاغية هي ابنة معاناة عفلق وتوتره الناتج عن إحساسه القوي بأنه محسوب على الأقلية؛ ذلك العبء الثقيل وسعى جهده أن يلقيه بإذابة نفسه في الجمع دعوة واعتناقاً وتأويلاً (حتى انضم إلى دين الأغلبية في آخر حياته)(٩)؛ لذا كانت الرومانطيقية مهمة المعاناة والمكابدة مقدمة عنده على مهمة التعليم والتنظير؛ حيث لم يقل شيئاً يستحق الذكر فيما خص التعريف بأمته وقضاياها مركزة على عملية موسعة من التنفيس والإشهار المتواصلين؛ لذا كانت القومية عنده حباً، والحب أولاً والتعريف يأتي بعده، والقومية كالاسم تأتي قبيل الولادة وإلا فبعدها مباشرة(١٠) وكان الصراع العربي الإسرائيلي ونكبة فلسطين وثورة الجزائر المعين الذي تتشرب منه معاناة عفلق الرومانسية الزهدية الحالمة برسول وأنبياء صغار وانقلاب (لفظ أثير لديه) ولو حتى بدأ من الصحراء التي كان دائماً معجباً بها(١١).

أما زكي الأرسوزي فلم تكن له هذه البحة الكسيرة في التغني بالأمة كما عند عفلق، ولكنه كان أكثر فكرية وأكثر أملاً، فالمضمون الفلسفي في فكر الأرسوزي أشد بروزاً وأمتن إحكاماً من المضمون الفلسفي في فكر رواد ومفكري البعث القومي العربي، وإن كان تحديد تصوراته صعباً لما يتصف به من الاضطراب والإبهام الناتج عن استعماله الأسلوب الشعري لعرض الفكرة الميتافيزيقية أو الاجتماعية التي يعبر عنها، كما أنه كثيراً ما يلجأ إلى الترديد والتكرار، فأفقه الفلسفي واستدعاء الأفكار عنده كان رومانسياً وغزيراً بدأ من اهتمامه باللسان العربي كعلامة على عبقرية الأمة العربية إلى رسائله في بعث الأمة ورسالتها الخالدة.

كان اللسان العربي هو العنصر الرئيسي والأول لعبقرية وذات الأمة العربية فكان قاطعاً في قوله: "إن ما يجب علينا والحالة هذه، أن نبدأ ببعث كلامنا وأن نحذر على حرفنا المقدس هذا من الدخلاء على بيئتنا"(١٢).

ويفسر تقديمه لعنصر اللسان في بناء الأمة قائلاً : "ولما كان صرح ثقافتنا من فقه وأدب وفنون قد شيدت على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات"(١٣)، وهكذا يبدو تقديس الذات

(لفظ المقدس) و تبدو الصوفية في (الينبوع- الحدس- خطل العقل في اجتهاد المجتهدين).

لذا لم يكن غريباً عليه أن جعل حقيقة الأمة العربية مكنونة في لغتها وأن يجعل العهد الجاهلي عهد الأجداد الأوائل الذين عاشوا مستقلين أحراراً، والذين عبروا عن وجهة نظرهم في الحياة تعبيراً خالصاً من كل دخيل ومصطنع وفاسد هو العهد الذهبي لهذه الأمة، إذ كانت فيه حقيقة الأمة (لغتها) حقيقة صافية أصيلة"[١٤].

وينسى صاحبنا أن هذا العهد لم تكن فيه دولة واحدة لأمة واحدة، ولكن كانت فيه قبائل عدة تنتمي إلى لغة واحدة، وهكذا يقفز الأرسوزي بحدسه الميتافيزيقي المقدس فوق التاريخ والحقيقة المعرفية لصالح حقيقته العرفانية المتألقة !

ومن عجب أن أستاذنا ناصيف نصار جعل من خصوصية كلام الأرسوزي هذا فلسفة عربية خالصة يمكن استشفافها من تراث غيره (أنطون سعادة ونديم البيطار)، وذلك في كتابه الرائد طريق الاستقلال الفلسفي"[١٥]. ولكن لاشك أنها كانت مرحلة متقدمة في فكر ناصيف قبل نقده للأيديولوجية في "الأيديولوجية على المحك" "والمعركة بين الفلسفة والأيديولوجية" وغيرها. وهل يمكن تسمية مثل هذه الشطحات بأنها فلسفة عربية خالصة، كان الأرسوزي فيها كما يصفه أنطون مقدسي أول فليسوف قومي عربي في العصور الحديثة[١٦]. وبعد أن فصّل الأرسوزي أهمية اللسان العربي كينبوع لروح الأمة في كتابه "اللسان العربي" عالجه بحدة في كتابه "الأمة والأسرة" الصادر عام ١٩٥٤، كجزء من البحث العام حول "بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم" وكتابه "الأمة العربية" الصادر عام ١٩٥٨، وهو مراجعة مبوبة لما جاء في الكتاب السابق.

يبدأ كتاب "الأمة والأسرة" بهذه العبارة "لكل مرحلة تاريخية طابعها، وطابع هذه المرحلة القومية"[١٧]، وهنا يحضر مفهوم الضرورة؛ فالقومية هي طابع المرحلة أي ضرورتها .. وإن كان هذا مكروراً في الأدبيات الغربية التي دعت هذا العصر "عصر القوميات" إلا أنه في الغرب كان علاجاً و تمهيداً مستقبلاً لحقوق الديمقراطية والمواطنة ومفاهيم الحداثة والعقل والحرية، أما عندنا فإن مفهوم الضرورة لم يكتسب مرونة الواقع والتاريخية قدر ما تشرب قداسة الماضي وحضور الذات المتضخم!

وبعد أن يسرد الأرسوزي مفاهيم الأمة في الغرب سرداً مختزلاً، يجعل كل مفهوم لأمة معينة مرتبطاً بخصوصيتها- ينطلق لتصور الأمة لدى العرب فيري نظرتهم إلى ماهية الأمة موجودة في لغتهم التي تفصح عن عبقريتهم إفصاحاً كاملاً، وفيما تنطوي عليه هذه اللغة من نظرة إلى الوجود. ويذهب إلى استجلاء تصورها من المصدر والجذر اللغوي، والحقل الدلالي

التي تشترك فيه (فهي ترتبط بالأم "فالأمة تجد صورتها الحسية في الأم فكما يصدر عن الأم أبناؤها ويتجهون إليها كمنهل للحياة، كذلك الأمة في الحدس العربي هي مصدر الأخوة في المجتمع"، كما يؤكد أن "الأمة امتداد الأسرة"[١٨] وأنها تقوم على التعاطف الطبيعي بين الإخوة، وأن الاتجاه القومي هو اتجاه لبعث رابطة العشيرة على مستوي العصر (!)، وبعد هذا التماس مع الإثنية والدم والعنصر يسبح بنا الأرسوزي نحو الميتافيزيقية فيري الأمة آية من الآيات التي تنبثق عن الملأ الأعلى "آية أصولها في الملأ الأعلى ، تتحقق باندراج تجلياتها في المكان، وباستجمام هذه التجليات في الزمان"[١٩] ويجعل الأمة الأصيلة هي الأمة التي حفظت لغتها، والأمة المشتقة هي التي بدلتها أو تحولت أصالتها، ويسمي الأمة الأصلية (الأمة البدائية).

ثم ينطلق الأرسوزي في ميتافزيقيته وسبحه قائلاً "مثل ظهور الأمة على مسرح التاريخ كمثل ظهور الإلهام على مسرح الوجدان أو كمثل ظهور النوع الحيواني ذي الطابع البدئي على مسرح الطبيعة.. وكما أن الإلهام ينجم عن الملأ الأعلى.. كذلك الأمة عقيدة انعقدت عليها النفوس كاستجابة على مؤثرات طبيعية اجتماعية مشتركة، إنما الأمة تجربة رحمانية مثالية تقاس على عمق التجربة وبلاغة الاستجابة[٢٠].

وهكذا يتواصل سبح الأرسوزي في تصور الأمة وعبقريتها بعيداً عن الواقع والمستقبل والتاريخ سبحاً صوفياً مضطرباً ومبهماً يكرس القداسة والمثالية ويستبعد المعنى والقانون والحقوق أو يلف إياها في عباءته الرحمانية.

ومن الملاحظ تكرار الألفاظ المقدسة (الملأ الأعلى -الرحمانية -العقيدة -الإلهام -الأنا الهائم -المثل الأعلى -الحدس المبهم للجماهير -والحدس المنير -أو البصيرة المنيرة للقادة).. وقيم هذه الأمة تأتيها عن طريق التجلي، فالوجدان القومي هو مصدر المثل العليا، وهو المقياس الذي نقدر بالنسبة إليه قيم الأشياء.

ويقول في مكان آخر "العروبة هي وجداننا القومي، عنها تصدر مثلنا العليا، وبالنسبة إليها تقدر قيم الأشياء"[٢١]، وهكذا يحرك المنطق الأيديولوجي فكر الأرسوزي في صيغة ما ورائية سحرية تورث للجماهير الحدس المبهم.. الذي لن يجعلهم سوي تابعين لمنطق السلطة والقادة الذين يصفهم الأرسوزي بالأبطال الأنبياء!

فمقومات مفهوم الأمة عند هذين العلمين من رواد الفكر القومي تقوم على تقديس الذات، واختزال كل آخر حتى لا تشوبها شائبة ومن هنا كان إعجاب الأرسوزي كما ذكرنا بالعهد الجاهلي والبدائية كصورة مثلي للأمة، لصفائها وعدم وجود ملامح (شوائب) للآخر بها.

وهنا يلحظ أن اللغة والعرق صارتا وحدة لا تنفصم عراها، كما يلحظ ذلك عديد من

الباحثين[٢٢].

ونظرية الأمة-اللغة الألمانية هي الغالبة والمرجحة لدي عديد من رواد الفكرة القومية، وإن كانت يمكن نمذجتها حسب ناصيف نصار[٢٣] إلى أنساق ثلاثة:

١- **النسق اللغوي العنصري:** كما نجده لدي الأرسوزي والحصري وعبد الرحمن البزاز ونديم البيطار.

٢- **النسق اللغوي الروحي:** ونجده لدى ميشيل عفلق وقسطنطين زريق.

٣- **النسق اللغوي التاريخي:** ويتمثل في ساطع الحصري.

وفي المثل الأول نجد اللغة قد تاهت مع العنصر، وصارت وحدة العنصر ذائبة في وحدة اللغة، وقد تكون سابقة لها أو تابعة، تكون سابقة كما نجد لدي نجيب العازوري (١٨٧٠-١٩١٦) الذي يراه محمد جمال باروت[٢٤] أول وأهم من فكر بواسطة هذا النسق على نحو منظومي في النظرية القومية العربية التقليدية في كتابه "يقظة الأمة العربية" باريس سنة ١٩٣٥، وقد تجلى في هذا الكتاب النسق اللغوي العنصري في تصور الأمة العربية؛ إذ يدعو عازوري إلى إقامة إمبراطورية عربية "يترأسها أحد أمراء العائلة الخديوية في مصر، يكون مجالها محدوداً بآسيا العربية فقط، مستثنياً مصر لأن المصريين لا ينتمون إلى العرق العربي فهم من عائلة البربر الأفريقيين، واللغة التي كانوا يتكلمون بها قبل الإسلام لا تشبه العربية قط"[٢٥] فاللغة عند العازوري محددة بالعنصر. أما الحصري فقد خرج بمفهوم وحدة الأصل الذي نستبعده إلى مفهوم وحدة التاريخ الذي يولد مع وحدة اللغة.

ويبقي الأرسوزي كما أوضحنا هو المثل الأول لهذا النسق الذي يمثل النظرية الألمانية وكان الفختوي الحقيقي في الفكر القومي العربي، فاللغة العربية عنده تشبه لغة "الدويتش" أي لغة الشعب الأصلي الرسالي الحي الذي لم تتلوث لغته الأولية والطبيعية (الحية باللاتينية) والأمة عنده تساوي "الفولك" الألماني التي تعني الانتماء القومي إلى الأمة[٢٦] فالأرسوزي مع وحدة الأصل والعنصر التي استساغها نديم البيطار الشاب واستبعدها الحصري مؤمنا أنها قراءة معنوية تولدها وحدة اللغة والتاريخ وهنا يستبعد عالم العروبة المضمون المبهم والإيحاء الرسالي والروحاني، الذي وقع فيه سواءً (الأرسوزي وعفلق والبيطار) للأمة.

ولكن تتلخص نظرية الحصري في أن حدود الأمة هي حدود لغتها. وأنها كائن تاريخي وتتحقق وظيفتها بإقامة دولة واحدة وهذا ما اتضح في رسالته لطه حسين سنة ١٩٣٨ في ضوء رده على قول طه حسين في محاضرته لبعض الشباب العربي "إن المصري مصري قبل كل شئ، فهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف". وقوله "أن مصر لا تنتمي لوحدة

الأصل العربي. إن الأكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة إلى الدم العربي، بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء "ورد عليه الحصري قائلاً" إن جميع الأبحاث العلمية تدل على عكس ذلك تماماً، إنها تدل على أنه لا توجد على البسيطة أمة خالصة الدم .. حتى الأمة الفرنسية التي سبقت جميع الأمم الأوروبية في طريق الوحدة والاستقرار لا تدعي وحدة الأصل والدم"، ثم أخذ الحصري يدافع عن أهمية وحدة اللغة في تقرير مصير الأمم وطريق الوحدة مفنداً النماذج التي طرحها طه حسين في ذلك[٢٧].

وهكذا قدم الحصري وحدة اللغة على وحدة الأصل، في أكثر من مقام ومقال[٢٨] وقد انتهي جداله مع طه حسين إلى موقف ثقافوي صرف، نرى أنه يتلخص في قوله "**اضمنوا لي وحدة الثقافة، وأنا أضمن لكم ما بقي من ضروب الوحدة**". وكان الحصري يفصل فصلاً تاماً بين الأمة والدولة كما ذكرنا من قبل، لأن الأمة قد توجد والدولة الواحدة غير موجودة، وإن كان لم يخطئ من يرادف بينهما[٢٩].

أما النسق اللغوي الروحي فينطلق من أن الأمة وحدة روحية وكان قسطنطين زريق أبرز ممثلي هذا الاتجاه في كتابه "الوعي القومي" سنة ١٩٣٨، ويفرق زريق بين مفهوم القومية ومفهوم الأمة، فالقومية هي حركة روحية ترمي إلى بعث قومي للأمة الداخلية[٣٠]. وهذه القوى هي الميراث للشخصية العربية وهي اللغة العربية (لمرونتها وحيويتها وقوتها الخاصة) والثقافة (التي أدت رسالة إلى العالم) والتاريخ المشترك روح التاريخ. والمنطلق المحوري لهذا النسق هو أن هذه الأمة لها رسالة خالدة في الحياة وللعالم والإنسانية.

والمعضلة الرئيسية عند زريق ليست معضلة سياسية أو اقتصادية، بل هي معضلة روحية[٣١] أخلاقية تتركز في الحقد الذى يشتت الصفوف، والحسد الذي يفرق الفكرة والمادة وحبائلها، الرذيلة ، العقول المستعبدة، النفوس الذليلة، وقد استفاد عفلق من أطروحة زريق وطورها داعياً إلى البعث بمعنى "**الكشف عن الجوهر" وتوكيد القيم الروحية التي يكشف عنها الدين" ثم يستطرد عفلق مستنتجاً أن "الروح هي أصل كل شئ" من هنا أخذ يعجب بمحمد النبي العربي وأرواح الجدود الأبطال الذي تحققت في أزمانهم روح الأمة[٣٢] وقد تبع عفلق في ذلك عديد من تلامذته مثل أبو مدين الشافعي الذي لخص نظريته في الأمة قوله "الأمة وحدة روحية مثالية"**[٣٣].

وهكذا وقف الفكر القومي التقليدي عند نظريته الثقافوية في الأمة دون أن يتعداها إلى نظرية في الدولة، وكانت صياغته لها صياغة سحرية مثالية حالمة، تضفي على مفهومها القداسة والضرورة حتى وإن انطلقت من التاريخ ومن اعتبار الأمة كائناً تاريخياً (كما يقول

الحصري مثلاً) ومن هنا كانت تفصيلاتها الأخرى بعيداً عن هذه الأنساق قليلة، فلم تأخذ مسائل عديدة كالمواطنة وحقوق الأقليات حقها، وكانت القومية (إقامة الدولة الأمة) التي لم تفصلها ولم تؤسس لها هذه الأدبيات هي الهدف والوسيلة لكل الأهداف مفتاح الرحمانية عند الأرسوزي والإنسانية عند عفلق .. دون تحديد لوسائل ديمقراطية أو علمية واقعية. بل كانت تأتي الحلول والوسائل لهذه الغاية مشربة بمفرداتهم الروحانية الثقافوية أو انتظار القائد البطل الذي يقود الانقلاب الثوري.

وهكذا رغم تعدد ملامح التصور القومي للأمة المتقوقع حول الذات والقداسة والضرورة والحاجة والحظر الخارجي سائراً نحو الجمود ومستبعداً لكثير مما كان ينبغي الاهتمام به من أدوات ووسائل إقامة واستقامة الدولة الحديثة، ممهداً لنزعة شوفينية تجاه عديد من الأقليات والجيران أو تجاه الغرب وأطروحاته تعلو من حين لآخر في أجيال هذا الفكر المختلفة.

فلم يفترق هؤلاء كثيراً في طرحهم الانفعالي عن عديد ممن كانوا يدعون للوحدة العربية في زمن مبكر، أو كانت تطرحه بعض الكتابات المبتدئة بحماسة الشباب في هذا المجال، أو العاطفيين في صياحهم الشديد نحو ضرورة التوحد والتوحيد والدعوة إلى منقذ العرب وانتظاره(٣٤).

أما جمال عبد الناصر فتتواجد الأمة في فكر ه كحقيقة بديهية، وكتجربة يومية معاشة من جميع أبنائها، خطابه كما تذكر مارلين نصر لا يوجد به أثر كبير للاستدلال، فهو خطاب توكيدي أكثر منه خطاباً برهانياً(٣٥). وهي تقوم عنده على أسس ثلاثة (التاريخ والمستقبل المشترك واللغة) أساس نفسي اجتماعي (الوجدان وأمل مشترك) ويكتب جمال عبد الناصر في هذا قائلاً "إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها، لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته، يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير(٣٦) وظلت في خطابه النبرة العالية، العاطفية، ولكن بإقناعية أكثر من مثيلتها عند رواد الفكرة القومية في المشرق، وإن كان أكثر تفصيلاً في الحركية واعتبار الأمة قوة متحركة، وتحديد الدولة القاعدة (مصر) للوحدة وغير ذلك .. ولكن اقترابه من الطريق الديمقراطي للوحدة كان ضعيفاً كما سنوضح فيما بعد.

ولكن هذا الدمج الشمولي للأمة وسحبها على اللغة والإقليم والتاريخ الذي ترفع فوقه بعد ذلك وتصير لا تاريخية من شأنه سحق عديد من الهويات الأقلوية والإثنية، بل يوفق بين كل

من الأيديولوجية القومية والإسلامية في فشلها في إدخال الهويات الفرعية في الحسبان لدي بلورة كل منهما لإطارها المرجعي الرئيسي، ونقصد به هنا تصور الأمة، فالأمة في كلا المنظورين توحيدية منسحبة وممتدة لا تراعي التفريعات والفجوات في الجسد، أو كما سماه فتحي التريكي (معقولية التنوع) كأداة لتنظيم المعارف وكمحصلة للعمل العلمي المختلف في سياق تحديد تدخلاتنا المتعددة لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعهما[٣٧]. بعيداً عن ثوابت العقل الموحد ومنطقيته داعيا إلى فلسفة التنوع بعد أن فشل العقل الموحد وثبت قصوره عن دراسة الواقع في تغيره المستمر وكثرته وتعقيداته في طموحها إلى نموذج المعرفة الكلية أو الشاملة[٣٨] وهو ما يسميه محمد جابر الأنصاري الوعي الملتبس إذ ظل الكثيرون من العرب ومفكريهم وحركاتهم في العصر الحديث ينظرون إلى واقعهم القطري التعددي على أنه مجرد انحراف فوقي وتجزئة تآمرية استعمارية ستزول بمجرد إعلان الوحدة[٣٩] ونحن هنا لا نندب الذات أو نرفض فكرة الوحدة ولكنها دعوة لتأسيس وعي معرفي علمي يستوعب حركة التاريخ وزمنيته ورافضاً للإطلاقية والشمولية، أو كما يقول أحد كبار المفكرين القوميين المعاصرين "بما يؤدي إلى حركة تنوير حقيقي لتصحيح مسار النهضة العربية وإحياء اتجاه الوحدة العربية ذاته باعتبار أن الحق قبل الاعتقاد، والعلم والمعرفة قبل الأيديولوجية، والواقع الموضوعي قبل الميل الذاتي والتفكير الرغائبي.[٤٠]

وتصور الأمة في الفكر القومي في حاجة ماسة إلى هذا الفهم، فينبغي أن ينطلق من الواقع كما ينطلق من التاريخ، ويعرف استثناء ذاته كما يعرف قواعده العامة، وينطلق من الفرد قبل أن ينطلق من الجماعة أو التاريخ مرتفعاً فوق الزمن والواقع والتعددية، ونعجب كما تعجب أحد الباحثين لتصور الأمة في الفكر القومي، وتوقع أن يكون غنيا وأكثر خصو بة في هذا الحقل إلا أنه لم يقف إلا على فقر نظري وعقم معرفي[٤١].

ولم يكن لليسار العربي مزيد إضافة على تصور الأمة في الفكر القومي وإن كان قد اعتني اعتناءً شديداً بتفسير دور البرجوازية في نشوء الدولة القومية، ومركزا على الحل الاشتراكي والعلمي ودوره في نشوء الوحدة، ولكن تصوره للأمة يقف عند نفس الأنساق التي يقف عندها الفكر القومي عموماً من لغوية وتاريخية ومصيرية، وإن كان أكثر تركيزاً على عنصر التحدي الإمبريالي والتبعية وضرورة التوحد لمواجهتها بعد تعبيد الطريق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية المناسبة.

وهو يري أن الأمة العربية قد توحدت في الماضي نتيجة توحيد كبار التجار والإقطاع وظهور اندماج تجاري عربي، "والطبقة التي قامت بالتوحيد هي طبقة التجار المحاربين" وقد

عمق الاندماج الإمبريالي انحلالاً قومياً بدأت خطوطه الأولي مع الانحطاط الذي أصاب العلاقات التجارية ، ثم تحولت عاطفة الوحدة العربية إلى عاطفة نضال الشعوب العربية ضد العدو المشترك"(٤٢) وإن كانت مسألة الأمة في العالم العربي عند سمير أمين ليست مسألة مذهبية برجوازية أو ماركسية ولا أيضاً مسألة لا أهمية لها لا تخدم إلا إخفاء المشكلات الأساسية؛ مشكلات التحرر من الاستغلال الإمبريالي"(٤٣).

سمير أمين يؤكد أن الصراع الطبقي يتم في إطار قومي، والاضطهاد الذي تتعرض له المنطقة يتم كذلك في نفس الإطار، مما يؤكد اتكاء اليسار العربي على نفس مفردات وأنساق القوميين العرب، ولكن بدءاً من المسائل البرجوازية والرأسمالية والإمبريالية وانتهاءاً وتأكيداً بالمسائل الثقافية الأخرى(٤٤) وقد تعرض هذا المفهوم لنقد شديد ورادع من قبل المفكر العربي محمد جابر الأنصاري الذي أثبت أن مرحلة الإقطاع "ودور البرجوازية لم تكن موجودة في التاريخ العربي، وأنه كانت ثمة وحدة شاملة من قبل قيام الدولة القطرية في العالم العربي(٤٥).
وهكذا يلاحظ على تصور الأمة في الفكز القومي العربي" طلاقيته وشموليته، وعدم قدرته على إدراك ومعالجة التناقض والتضاريس داخل المجتمع العربي داخلياً وواقعياً غالباً!.

هوامش

١- راجع محمد جمال باروت : قراءة نقدية في الفكر القومي التقليدي "ضمن كتاب "القومي والقطري في الفكر والممارسة العربية" مجموعة مؤلفين. المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ط.١٩٩٩ صـ ١٤١.

٢- راجع الأستاذ ساطع الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية. مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت- حزيران ١٩٨٥، صـ ٢٠٥.

٣- راجع في وعود القومية وإقامة الدولة القومية الواحدة: "قراءات في الفكر القومي" مجموعة من المؤلفين، سلسلة التراث القومي ٥ كتب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٩٣ ١٩٩٦).

٤- عبد الكبير الخطيبي "النقد المزدوج" دار العودة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩

٥- فيصل دراج: "القومي القطري الوطني" بحث في المفاهيم النظرية ضمن "القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي" المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ط ١٩٩٩، صـ٣١

٦- ميشيل عفلق "سبيل البعث" الجزء الأول، دار الحرية للطباعة، د. ت، صـ ١٣٩

٧- م.س، صـ١٤٠ .

٨- م.س . ص ١٣٣ .

٩- راجع حازم صاغية: "قراءة ميشيل عفلق" مجلة أبواب، صـ١٧،عدد ١٩، ١٩٩٩ .

١٠- راجع المصدر السابق.

١١- يقول مثلاً تحت عنوان "العروبة والألم" "قد تخرج من الجزائر الصورة المثالية لعروبة المستقبل، ذلك لأن شعب الجزائر قد عرف الألم الإنساني كما لم يعرفه شعب في العالم". معركة المصير الواحد، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٥٩، صـ ١٠١ .

١٢- راجع الأرسوزي "المؤلفات الكاملة مج١" صـ١١٧، دمشق ١٩٧٣، لجنة تخليد زكي الأرسوزي.

١٣- م.س. مج١ صـ٢٩٧

١٤- م.س. مج٢ ضـ٨١، مج٤ صـ ٢٠١، مج٣ ضـ١٤٥

١٥- ناصيف نصار "طريق الاستقلال الفلسفي" درا الطليعة، بيروت ١٩٧٥، صـ١٨٩

١٦- نقلاً عن ناصيف نصار م.س. ذ صـ١٩٠

١٧- زكي الأرسوزي. الأعمال الكاملة مج٢ صـ٢٢٤

١٨- المصدر السابق صـ٢٣٠

١٩- م.س. مج١ صـ٢٢٢

٢٠- م.س. مج٢ صـ٣٥١

٢١- المصدر السابق صـ٢٦٨

٢٢- إدوار سعيد "الاستشراق : المعرفة، السلطة، الإنشاء" تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ،ط ١٩٨١، صـ ١٣٦ .

٢٣- راجع ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار أمواج، ط٢، بيروت، سنة ١٩٩٤، صـ ٢٠٧ .

٢٤- محمد جمال باروت "قراءة نقدية في الفكر القومي العربي التقليدي ضمن " القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي " المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ط ١٩٩٩، صـ ١٤٥ .

٢٥- نقلاً عن المصدر السابق ص١٤٥.

٢٦- راجع المصدر السابق ص١٤٣ .

٢٧- راجع نص الرسالة "في مجلة الرسالة سنة ١٩٣٨، صـ ٢٠٤٣، ورد طه حسين في نفس العام ص٢٠٨٥.

٢٨- راجع عرض كامل السوافري لمحاضرته حول "ما هي الأمة العربية" الرسالة ١٩٥٠/١٢/٢٥، ص١٤٦١ .

٢٩- راجع المصدر السابق.

٣٠- قسطنطين زريق "الوعي القومي" بيروت ١٩٣١، ص ص١١٢، ١١٣
٣١- زريق م.س. صـ٣٨
٣٢-عفلق "في سبيل البعث" م.س. ذ. صـ ٨٥، ص١٠٣ .
٣٣- نقلاً عن براوت م.س. ذ. صـ١٥٠
٣٤- راجع مثلاً "ملك طرزي" متى يوجد منقذ العرب" مجلة الرسالة سنة ١٩٣١، صـ ١٦٩٥، على الطنطاوي "إلى السلاح يا عرب" في ١٩٥٢/١/٧، ص١٢ .
٣٥- مارلين نصر "التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ،مركز در اسات الوحدة العربية، دار المستقبل العربي ط١٩٨١، ص٢٧٦ وما بعدها .
٣٦- جمال عبد الناصر: الميثاق. دار المسيرة. بيروت، د.ت ص ١٩٥ .
٣٧- راجع فتحي التريكي "قراءات في فلسفة التنوع" الدار العربية للكتاب، تونس، ط١، ١٩٨٨، ص ٩.
وأيضاً فوزي العلوي: "الفكر الوحدوي معقولية التنوع" مجلة أوراق فلسفية. ع ٣ يونيو ٢٠٠١، صـ ١٨٧ .
٣٨- المصدر السابق ص١٢.
٣٩- محمد جابر الأنصاري "تكوين العرب السياسي ومغزي الدولة القطرية" ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية ،١٩٩٥، صـ ٩٠١ .
٤٠- المصدر السابق ص٩١ .
٤١- سعيد بن سعيد العلوي "العقل العربي والوحدة نهاية الخطاب القومي الكلاسيكي. شئون عربية عدد ٤٦/ ٤٧ سنة ١٩٨٨.
٤٢- راجع سمير أمين "الأمة العربية" الجزء الأول "القومية والصراع الطبقي"، ط١، مكتبة مدبولي ١٩٩٨.
٤٣- نفس المصدر صـ٢٥.
٤٤- يوضح هذا بدء سمير أمين الجزء الأول " بالصراع الطبقي والثاني بالبعد الثقافي" في كتابه عن الأمة العربية.
٤٥- الأنصاري، م. س. ذ.



تصور الوحدة في الفكر القومي

شرعنة الوجود والتوحيد

قد يري البعض -مثل على حرب- أن تصور الوحدة هو أخص ما يتميز به المشروع القومي عن سواه من المشاريع التي تقاطع معها أو تأثر بها، كالمشروع الإسلامي أو الاشتراكي أو الليبرالي وهذا صواب إلى حد بعيد، ولكن ليس كلية؛ لأن تصور الأمة هو المنبع لتصور الوحدة والمشكِّل لتشكلاتها.. فإن كانت الأمة هي الحقيقة الخالدة والأبدية فإن الوحدة هي النتيجة الطبيعية، حيث تدرك الأمة نفسها، وكلما كان الأصل مقدساً كان الفرع راديكالياً عنيفاً لا يعرف اللين أو التراجع، إن تصور الأمة هو النظام الأيديولوجي للفكرة القومية.

لذا كان صب عديد من المفكرين القوميين الكلاسيكيين على تصور الوحدة منطلقاً في أساسه من تصور الأمة التي لا تدرك جوهرها، ولن تحقق ذاتها إلا بهذه الوحدة، وكثيراً ما أصابت هذا التصور المثالية والاختزال المشحون بالعواطف والغايات العليا.

ودعوة الوحدة يمكن أن نصنفها إلى طريقين أولهما الطريق الرئيسي، والثاني ما جدّ عليه وهما:

١- الطريق الراديكالي المثالي والوحدة الاندماجية وهو الطريق الغالب.

٢- الواقعية وطرق أخرى بديلة.

وتتفق هذه التصورات الموحدة في نسق مقوماتها، فهي تنطلق وتقوم على مفاهيم الضرورة وبعث الأمة، واكتشاف هذه الأمة لذاتها ولكنها تختلف في نسقي العوامل والعلاقات، فبينما يحبذ الفريق الأول طريق الانقلاب والحركة الانقلابية للوحدة أو الإرادة الفوقية للحكومات

العربيـة، يري الفـريق الثانـي أن تأكيـد الوحـدة الثقـافيـة والوجـدانيـة هو الأسـاس، أو كمـا يقـول ساطع الحصري في حواره مع طه حسين "اضمنوا لي وحدة الثقافة أضمن لكم سائر دروب الوحـدة"، يقف الفـريق الثـاني عند واقع القطرية، مـقـترحـا -في رأينا- بديـلاً لفكرة البطل القـائد، إلى فكرة الدولة البطل، وهـذه الاتجـاهـات الثـلاثة قـد تلتـقـي في بعض أو مـعظم التفاصيل، ولكنها تفترق حسب الثورية ومحطات الطريق وتراتبها! مع ملاحظة أن الواقع كثيراً ما كان يجبر أصحاب الرؤي الخاصة من القوميين على تغييرها والمواءمة مع أشكال أخرى أكثر واقعية!

أولاً: الوحدة العربية

١- الطريق الراديكالي والوحدة الاندماجية

ا غتيال العقل وانبعاث المستبد العادل

وهذا الطريق عبَّده ومهَّده حزب البعث ورائداه عفلق والأرسوزي . ويقوم هذا الطريق على ما حدده البيطار في كتابه "الأيديولوجية الانقلابية"(١) فهو يرى ونرى معه أن ثمة حركات قومية عروبية تؤمن بوحدة هذه الأمة، ولكنه يرى أن مشاكل الحركة العربية القومية هي أن النظريات التي تملكها لا تجاري ثوريتها"(٢).

فقد أنجزت هذه الحركة تحولات سياسية واجتماعية فقط، ولم تتمكن من تغيير الوجود العربي تغييراً كلياً جذرياً؛ لأنها لم تدخل الطور الأيديولوجي الانقلابي المتكامل الصحيح"(٣).

فالثورية والانقلابية سمة هذا المشروع وهذا ما وضحه عفلق بقوله "تصورنا الوحدة العربية تصوراً ثورياً انقلابياً"(٤)، والانقلاب كلمة أثيرة عند عفلق، بل إنه يجلها ويقول "إن البعث العربي يتلخص في كلمة الانقلاب"(٥)، أما نديم البيطار فيحدد قوانين الأيديولوجية الانقلابية التي يدعو لها في الآتي:

١- تنشأ كل أيديولوجية انقلابية من فلسفة اجتماعية انقلابية وتنتهي في فكر لاهوتي جامد.

٢- كل أيديولوجية انقلابية تضفي على الدور التاريخي الذي تظهر فيه وحدة ومعنى، وتبلور الواقع الاجتماعي على صورتها.

٣- كل أيديولوجية انقلابية تفرض نفسها كمطلق جديد ثابت.

٤- كل أيديولوجية انقلابية تنقض الوجود التقليدي المستمر في الحاضر فتفترض وصفاً قديماً سعيداً تستوحيه وتتصور مجتمعاً مقبلاً سعيداً شبيهاً بالوضع القديم.

٥- كل أيديولوجية انقلابية تقول بوجود قانون عام يسود الطبيعة والتاريخ وبضرورة العمل الحر على تحقيقه.

٦- في كل أيديولوجية انقلابية مضمون ميتافيزيقي يعتبر حقيقة واحدة ثابتة مطلقة ويتكون من مجموعة ضئيلة من فرضيات تتعلق بالطبيعة الإنسانية، ومن ثم بالمجتمع والتاريخ.

٧- كل أيديولوجية انقلابية تتحقق مع صورة نظام كلي وتسود بواسطة الدولة الانقلابية جميع مناحي النشاط الإنساني مستخدمة الوسائل، التي يوفرها التطور الاجتماعي وعلى الأخص التكنولوجي.

٨- العنف خاصية أصيلة في طبيعة الأيديولوجية الانقلابية ووسيلة ضرورية لتدمير المجتمع القديم الفاسد وبناء المجتمع الجديد.

٩- كل أيديولوجية انقلابية تحمل طابعاً دينياً سواء كانت غيبية أم علمانية.

١٠- الدرجة الانقلابية تزداد نمواً مع نمو الديناميك الحضاري.

وهكذا يتركز العنف الانقلابي والنظام الكلي في الخطاب القومي عند نديم البيطار، لتمحي الخصوصية والأقلوية والفردية تحت وطأة الكلي والشمولي والإيماني والمقدس.

إن الفكرة القومية كرسالة خالدة عند رواد الفكر القومي التقليدي تمثل عقيدة وانقلاباً، ينطبق عليها ما يسميه الأنثروبولوجيون المزاودة المحاكاتية La Surencheleminetique وهو من اختراع رينيه جيرار ويعني مزاودة عدة فئات داخل الأنثربولوجيا في محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (النبي أو القائد الملهم) وادعائها أنها أكثر إخلاصاً للهوية والتاريخ المقدس من غيرها. لذا كان الانقلاب منسوباً عندهم دائماً لذكري النبي العربي كما نجد عند عفلق في قوله "إن حركة الإسلام المتمثلة في حياة الرسول الكريم ليست بالنسبة إلى العرب حادثاً تاريخياً فحسب ... بل إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياة العرب المطلقة[٦].

ويقول أيضاً: "هي استعداد دائم في الأمة العربية إذا فهم الإسلام على حقيقته؛ لكي تهرب في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح والمظهر على الجوهر، فتنقسم على نفسها لتصل إلى الوحدة العليا والانسجام السليم[٧]. والزمن لا قيمة له عند عفلق أو البيطار أو غيرهم من رواد البعث، فالمرحلية غالباً ما تتأخر ليحضر الحسم والحضور الوجودي المتضخم، نجد هذا عند عفلق في قوله: "**الحركة الانقلابية بتعريفها تعني عدم ترك الزمن يسيطر على مقدرات الأمور**"[٨].

ويفرق عفلق بين الحركة الانقلابية التي يدعو إليها والحركة الإصلاحية قائلاً: "والحركة

الانقلابية لها نقيض الحركة الإصلاحية، فأكثر السياسيين في بلادنا يقولون بالإصلاح التدريجي، ويرفضون كل تبديل عميق لأن في التبديل العميق معنى العنف"(٩).

ثم يؤكد ضرورة السرعة والتبديل العميق والسيطرة على الزمن قائلاً "ففكرة السرعة هي من صميم الحركة الانقلابية، وهذا يفترض أن تكون هناك حركة تستطيع السيطرة على الزمن وتعجيله، ووجود هذه الحركة يتطلب بحد ذاته بعض الزمن"(١٠).

وكان ثمة هدفان مبكران لعفلق تحول عن أحدهما بعض الشئ، ولكنه ظل على الآخر، **الأول** هدف تكوين الطليعة الانقلابية وقد ظل عليه، **أما الثاني**: فهو الوحدة الاندماجية، فكان يقول "إن حرية كل قطر عربي ونهضته هما محصلة ونتيجة لنضاله من أجل الوحدة"(١١). ويقول أيضاً "كل نظرة ومعالجة لمشاكل العرب الحيوية في أجزائها ومجموعها لا تصدر عن هذه المسلمة (وحدة الأمة العربية) تكون نظرة خاطئة ومعالجة ضارة"(١٢).

ولهذا أكد البعث وعفلق رفضه لكل مشروع وحدوي ينظر إلى الوحدة على أنها عمل سياسي أو عملية جمع منفعل قائلاً "لو أعطونا اليوم أو في أي وقت الدولة العربية التي تتحقق فيها أهداف البعث وقالوا إن الإيمان يكو ن مفقوداً من حياة البشر الذين يكونون هذه الدولة المثلى لقلنا إننا نفضل أن نبقي أمة مجزأة، أمة مستعمرة ومستغلة، حتى نصل من خلال الصراع بيننا وبين قدرنا، وبيننا وبين أنفسنا إلى استكشاف حقيقتنا الإنسانية"(١٣).

وهكذا كان عفلق يقفز فوق الزمن ومعه الكثيرون من تلامذته ورفقائه، فنجد منيف الرزاز يقول: "بعد استقراء مشاريع الوحدة وخاصة الوحدة المصرية السورية نستنتج أن المشاريع نصف الوحدوية أو ربع الوحدوية وشبه الوحدوية لا تحل محل مشاريع الوحدة الحقيقية"(١٤).

مع احتفاظه بدعوته للوحدة الاندماجية يدعو منيف الرزاز إلى البحث عن القوي الفاعلة لتحقيق الوحدة قائلا: "إن تحقيق الوحدة سوف يظل أمنية إذا لم تتوفر الظروف الموضوعية أي القوي الفعالة لتحقيق الوحدة"(١٥).

ويفرق منيف الرزاز بين الوحدة القومية والوحدة الثورية التي يدعو إليها البعث قائلا "الوحدة القومية غير الوحدة الثورية، الوحدة القومية يمكن أن تحقق وحدة في مستوي الجامعة العربية أو حتى الحلف الأطلسي"(١٦) أما الوحدة الدستورية والسياسية القائمة على سلطة مركزية حقيقية وفعالة تعلو على السلطات المجزأة فستظل مجرد حلم لذيذ". ويدعو الرزاز إلى الوحدة العسكرية الشاملة بين مختلف البلدان العربية بجمع الطاقة العربية إلى بعضها جمعاً لا توسط فيه ولا مراهنة"(١٧).

. وتابعه في ذلك دون اتباع المفكر المصري عصمت سيف الدولة الذي ينطلق ككل القوميين

الكلاسيكيين من ضرورة الوحدة كفاية لكل جهود الطليعة القومية وكوسيلة لحل كل مشاكل الإنسان العربي من خلال فهمه لجدل الإنسان، ويدعو إلى إقامة الوحدة العربية التي لا يري عائقاً لها أو مقوضاً لها سوي الاستعمار والعوامل الخارجية، وتكون دولة الوحدة العربية بتحطيم الدولة الإقليمية التي يراها مؤسسة رجعية وفاشلة، وهذا يصح بالنسبة إلى جميع الدول القومية بدون استثناء"[١٨].

ويواصل سيف الدولة في "نظرية الثورة العربية" سبحه الرومانسي الحالم، الذي يري ضمنية الوحدة وتحطيم الدولة القطرية، وأن الأمر في حاجة فقط إلى طليعة عربية، وإلي مزيد من الوعي الجماهيري، وعبد الناصر ببطانة مختلفة عن تلك التي كانت في عهده !"[١٩].

قد ظل عصمت سيف الدولة حتى بعد فشل الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٦١، وهزيمة ١٩٦٧ على إعجابه بالوحدة الكلية وإن كان غالباً على لغته الإنشائية، وغير متناول للتفاصيل. أما البعثيون فقد طوروا خطابهم بعد فشل ثورة الوحدة وحكم الحزب للعراق سنة ١٩٦٨، ومن هنا قالوا في السابق كنا نحلم بأن نحقق الوحدة العربية دفعة واحدة، لكن لابد أن نقدر الآن الصعوبات التي تواجه تحقيق الوحدة العربية، لا لكي نتردد، وإنما لكي نقبل بالخطوات الجديد على طريق الوحدة العربية بشرط ألا تكون تلك الخطوات بديلاً عن الوحدة".

وإن كان عبد الله عبد الدايم في مدار رده على متهمي الحزب بدعوته للوحدة الاندماجية، رافضاً هذه الدعوة الثابتة في كلاسيكيات الحزب (كما ذكرنا سابقاً) يقول "حسبنا أن نقول إن مندوب الحكومة السورية للتفاوض مع عبد الناصر من أجل إتمام الوحدة، وهو صلاح الدين البيطار عرض عليه مشروع اتحاد فيدرالي أقره البرلمان السوري وأقره الحزب، ولم يعرض عليه مشروع وحدة اندماجية، أما الوحدة الاندماجية التي تمت فكانت بناء على طلب عدد من الضباط السوريين وهو طلب آثر عبد الناصر أن يوافق عليه"[٢٠].

وكذلك نجد لميشيل عفلق نصوصاً تحول فيها إلى الفكرة المرحلية وعدم تعجل الوحدة العميقة أو الاندماجية كقوله: "إن الوحدة تتحقق على مراحل"[٢١].

أما سيف الدولة فيرفض الفيدرالية ويراها عائقاً للوحدة وخارجاً عن حقيقة هذه الأمة[٢٢].

ولكن الخطورة في هذا الفكر تأتي من العقيدة والقداسة والتوق الشديد والسريع إلى الوحدة، مما جعل العقل عند عصمت سيف الدولة تسويفياً تبريرياً للاغتيال الديمقراطي في عهد عبد الناصر بإلقاء التهمة على النظام المخابراتي، أو جعله برجماتياً لدي ميشيل عفلق، إذ نجده كما كان يكتب عن الانقلاب والبطولة والأنبياء الجدد ويمارس هذا عملياً"، فالبعث

كان الحزب الوحيد الذي أيد انقلاب قائد الجيش السوري حسني الزعيم سنة ١٩٤٩، وذلك بمذكرة مليئة بالاحترام والتفاؤل، ولكن حسني الزعيم خيب أمل عفلق بالحصول على أية حصة في السلطة، بل إنه حلَّ كل الأحزاب ومنها البعث، واعتقل قادته ومنهم عفلق[٢٣].

وبعدها بستة أشهر أيد الحزب انقلاب سامي الحناوي الذي أطاح بالانقلاب الأول و قتل حسني الزعيم وشارك عفلق في الوزارة وزيراً للمعارف، ثم في ٢٠ كانون الثاني أيد الحزب الانقلاب الثالث الذي قاده العقيد الشيشكلي الذي كان معاوناً لرئيس الأركان العامة، ولكن الشيشكلي منع حزب البعث الذي أيده بعد أن أغلق جريدته في ٢٦ كانون الثاني سنة ١٩٥٢.

وكما تتجلى النزعة الإرادوية عند عفلق بالانقلاب على الزمن والتغني بالنبي القومي، فقد كان إعجاب عفلق بصدام شديداً بعد هجرته إلى العراق، الذي كان يراه قائداً "يطبع مرحلة تاريخية ويطبع الشعب بطابعه". وكان عفلق انطلاقاً من قدسية هدفه يقول "عندما نكون قساة تجاه الآخرين ندرك أن قسوتنا تهدف إلى إعادتهم إلى ذاتهم الحقيقية التي يجهلونها بل إن إرادتهم الكائنة التي لم تتكشف بعد هي إلى جانبنا حتى لو كانت سيوفهم مشرعة ضدنا"[٢٤].

لأنهم ينطلقون من مقومات الضرورة والحتمية والشمولية ووحدة العقيدة ووحدة الهدف والعوامل هي الانقلاب أو النضال الانقلابي.. فلابد في إطار كل هذا أن يتماس الحاكم والحكم، ويختزل الفرد في الحزب، والحزب في المجتمع، والمجتمع والجميع في الحاكم.. هذا هو منطق السلطة الذي يخرج به تصور الوحدة الاندماجية في الفكر القومي التقليدي انطلاقاً من انفعالات الواقع، أو خواءات الفلسفة أو إجمال التاريخ.

ومقولة الوحدة الاندماجية تجعل الأيديولوجية القومية كما يقول محمد عابد الجابري أيديولوجيا طوباوية حالمة إلى أبعد حد[٢٥]. ويعلل الجابري ذلك، ويمثل لها "بكونها لم تكن تقبل عن الوحدة الاندماجية بديلاً"[٢٦] ويعلل الجابري ذلك بعد أن يرفض هذا التمويه الأيديولوجي الذي يلقي عبئاً كبيراً على المفكرين والزعماء في آن واحد، بذلك الطابع الشمولي الإطلاقي الذي تسلط على الفكر القومي العربي في مرحلة الخمسينيات والستينيات، ثم يقول "إن شعار الوحدة الاندماجية العربية الشاملة شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم: حلم الماضي أو ربما حلم المستقبل، أما الواقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، ولا يقدر على حمله"[٢٧].

ونري أن شعار الوحدة الاندماجية الذي عرفه الفكر القومي في مراحل عديدة، وعلي مدي طويل، ولم تعرفه الممارسة القومية في تجربة حية ومشاهدة واحدة، تتأتى خطورته من أنه يحمل معوقات عديدة للديمقراطية وحقوق الإنسان بما يتضمنه فيما يلي:

١- إلغاء قيمة الخصوصيات الثقافية وتجاهل الأقلوية.

٢- القفز فوق كل ما هو وطني ومواطني (نسبة إلى المواطنة) لتحقيق كل ما هو قومي، مما أصاب الأنظمة السياسية القطرية أو الوطنية بهواجس الخوف من المشروع القومي، كما أصاب الخطاب القومي (فكراً وممارسة) بالتعالي على الواقع والمنطق التوحيدي الفوقي، والارتفاع أو التضحية بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في غالب الأحيان.

٣- استلهمت مقولة الوحدة الاندماجية مفاهيم الانقلاب والقائد الملهم (بسمارك العرب) فلم تسلك في الغالب أو تحديداً الطريق الديمقراطي الحر، إغراقاً في الرومانسية وسحابة الحلم وفضائه، وانطلاقاً من تصور الأمة والحقيقة التي ينبغي الكشف عنها وهي خير الجميع، حتى وإن اختلفوا مع الوحدة فيقول أحد الباحثين عن طريق هذه الوحدة: "إنه بعقيدة القوة الحربية والمشاعر السياسية التي تحرك المطمع الشخصي والحافز القومي حيث يبرز ملك دولة من دول متعددة بينها ذلك التشارك فيتبنى فكرة توحيدها تحت رايته، ويكون في هذا الوقت ذاته أفراد أو هيئات تدعو إلى هذا التوحيد فتتضامن الحركتان وتتوسلان بمختلف الوسائل من دعوة إلى حرب إلى سياسة إلى إرغام إلى استفتاء حتى تتحقق الوحدة المنشودة بشكل من الأشكال، وهو ما جري في العصور الحديثة، وقد تكون الطريقة الثالثة هي الأكثر انطباقاً على حال الأمة العربية اليوم"(٢٨).

وكان هذا القائد الملهم والدولة القاعدة حاضراً في الخطاب القومي التقليدي كل حضور، وإن اتفقت كل الكتابات القومية على الهروب من التنصيص عليهما، ولكن ساطع الحصري ومساندته إلى فيصل، ثم ما قام به ميشيل عفلق من تأييد الانقلابات في سوريا إلى الدعاية والمساندة لصدام في العراق، أو ما يراه عصمت سيف الدولة في عبد الناصر يؤكد هذا الذى نقوله من أن الفكر القومي الكلاسيكي بقوله بالوحدة الاندماجية رسخ فكرة القائد الملهم، الذي يسميه البعض خطأً المستبد العادل، لأن المستبد لن يكون عادلاً أبداً.

٢- الواقعية وطرق أخري بديلة

كانت وطأة الواقع على القواعد النظرية للفكر القومي التقليدي شديدة، لذا كان طرح عديد من مفكريه لطرق بديلة لطريق الوحدة الاندماجية أو تأخير هذا الطريق إلى ما بعد التمهيد له أمراً واقعياً وواردا نظرياً وفعلياً! وكانت هذه الوطأة شديدة خاصة بعد فشل الوحدة المصرية السورية وهزيمة ١٩٦٧ وأخيراً بعد أزمة الخليج سنة ١٩٩٠.

ولكن نظن أن أول من حاول الفصل بين التوحيد السياسي الاندماجي وغيره من الطرق،

كان أمين الريحاني مؤرخ الثورة العربية الكبرى حين طالب في كتابه "ملوك العرب أو رحلة في بلاد العرب" بما يشبه المركزية القطرية فقال "لا أمل في تحقيق الوحدة العربية الكلية اليوم سنة ١٩٢٢"(٢٩) وكان يري أن المشكلة والعقبة في طريق الوحدة ليست مخطط سايكس بيكو، قدر ما هو البعد عن الواقعية السياسية وعدم الانطلاق من الظروف القطرية"(٣٠).

وكان ساطع الحصري الذي أولي الجانب الثقافي والتعليمي جزءاً كبيراً من اهتمامه، وكما أعلن في محاورته مع طه حسين "اضمنوا لي وحدة الثقافة أضمن لكم سائر دروب الوحدة" وكان يناضل من أجل هذه الثقافة القومية في كل قطر، وخاصة في العراق التي كان يراها الدولة القاعدة، ونشأ نزاع شهير بينه وبين فاضل الجمالي حول السياسات التعليمية في العراق، إذ كان الحصري يطلب المركزية والتوحيد للنظام التعليمي الذي يؤكد ويرسخ النزعة القومية، أما الجمالي فكان يري أن هذا النظام ينبغي أن يجتذب أوسع طيف ممكن من الجماعات المختلفة، وذلك من خلال العناية المناسبة بتقاليدها اللغوية والثقافية، ومن هنا ومن هذا الهم الثقافي الذي كان ابنا لثقافة الحصري الواسعة والثرية ، فرق الحصري بين الأمة والدولة والقومية، فالأمة هي كائن حي باللغة والشعور، اللغة هي حياته والشعور هو تاريخه، وباستلهامه للتجربة الألمانية الشبيهة بالحالة العربية، إذ الأمة سبقت الدولة فيها، عكس التجربة الفرنسية؛ إذ تحدد الأمة في إطار دولة تقوم على إقليم محدد ويتمتع بمبدأي الكفاية العددية والإرادة الشعبية في العيش المشترك (كما يذكر رينان) كان هم الحصري متجهاً إلى الأمة وبعد ذلك الدولة، وإن كان في مراحل متعددة طغي هذا الهم فكرياً وثقافياً عليه، إذ لم ينتم إلى تنظيم قومي، ولم يرتبط كما كان في مرحلته الأولي بأي من القادة القوميين(٣١).

وقد اهتم أيضاً قسطنطين زريق بهذا الجانب الثقافي الروحي، إذ كان يري أن المعضلة في طريق الوحدة ليست معضلة ثقافية قدر ما هي معضلة روحية وقد يكون هذا التطور في فكر قسطنطين زريق قد أتى بعد ابتعاده عن حركة القوميين العرب ونهجها الراديكالي، إذ كان أحد الملهمين لها في بكورها، وبدأ يتحدث كما أوضح في كتابه الخاتم " ما العمل "عن الطريق الديمقراطي" والتحرر كطريق للوحدة.

وبعد جيل الرواد، وتحديداً بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، ظهرت في الفكر القومي العربي رؤي عديدة في سبل الوحدة، منها الطريق الثقافي ومنها الطريق التضامني وتشجيع التجمعات الإقليمية، ومنها الطريق الاقتصادي والتنموي، وبدأ طرح ما يسمي بـ "الخطاب الوحدوي الجديد" والدعوة إلى تجديد الفكر القومي وتجديد تصور الوحدة، ولا يعني هذا التطور أنه كان تعاقباً، أي انمحت الكلاسيكية والتقليدية من الفكر القومي وبرزت نزعات

التجديد، وملأت الساحة القومية أو ظلا متجاورين، فمازالت تصورات الوحدة الاندماجية الكلية قائمة، وكذلك التوق إلى القائد الملهم، وقد يغلب على كثير من المفكرين الأيديولوجيين القوميين أمور عدة تقف من الديمقراطية وحقوق الإنسان موقفاً إشكالياً ومرتبكاً يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

أولاً: تقديم فعل الوحدة وقضيتها على قضايا الديمقراطية والحرية والسيادة، فمن العجب أن نجد مفكراً قومياً في قامة محمد عابد الجابري يري في حادثة الغزو العراقي للكويت حادثاً عارضاً اعترض القيادة العراقية في طريقها لتحقيق مشروعها القومي التحرري[٣٢].

فهلل الكثير من القوميين لهذا الفعل العدمي لصدام حسين، ووقفت عديد من الأقلام الصحافية التي تؤمن بالعاطفة القومية، متجاهلين لحق شعب الكويت في تقرير مصيره واحترام سيادته ورفض انتهاك سيادة أرضه، أو كما يقول محمد السيد سعيد "فالقطاع الأكبر من الكتل السياسية القومية، أو التي تتحدث باسم القومية، كانت تميل لتأييد مطلق أو مشروط للمشروع الصدامي"[٣٣]، ثم يضيف "كذلك في الحرب اليمنية كان ثمة اتفاق وتبنٍ كامل من جانب القوميين لفكرة التوحيد بالوسائل العسكرية"[٣٤] وهذا الأمر يمكن تفصيله في موضع آخر.

ثانياً: مع مثالية فكرة الوحدة وطوباويتها الناتج عن ضرورتها كان دور العقل في النقد تسويغيا وتبريرياً، وتماهي قائد العرب مع "حقوق العرب والوطن"، فرغم أن أغلب المفكرين القوميين العرب الآن يقولون بالوحدة الاتحادية أو التضامنية (فكرة التجمعات الإقليمية) إلا أن دروس الماضي وعبره عندهم ليست دروساً مكتملة تعلل غالباً بأمراض النشأة لدي عبد الناصر والبعث (نموذج عصمت سيف الدولة) وكان التماهي بين الفكرة وأنظمتها الأيديولوجية (حاكمة وفكرية) متحداً إلى حد بعيد، فأضفت هذه الأنظمة على نفسها مسوح القداسة والطهر، مما يكون مبرراً لها للتخوين والردة على المستوي الفكري والاستبداد واغتيال الحريات السياسية على المستوى الفعلي، رغم أن ثمة فجوة هائلة يسميها محمد السيد سعيد "فجوة الالتزام" بين ما ترفعه هذه الأنظمة من شعارات وحدوية وما تمارسه فعلياً[٣٦].

ثالثا: مازالت قضايا الأقليات الإثنية كفجوات في جسر الوحدة المفترض قيامه، فتجاهل الفكر القومي ما لا يقل عن ٣٢,٣ مليون نسمة ينتمون لأقليات لغوية وثقافية غير عربية[٣٧].

ثانياً: الثبات والتطور في تصور الوحدة من المثقف إلى السياسي

افترض عدد من المفكرين القوميين قوانين ثابتة للوحدة، وهذا ناتج عن استغراق عال في العاطفية والرومانسية والفكرة الخطية للتاريخ، التي لا تدرك ماورائيته وتغيراته. واتضح هذا التكلس المفاهيمي أكثر ما اتضح في فهم بعض المثقفين للوحدة، فبينما ظل السياسيون يتسمون بالبرجماتية في سيرهم نحوها، وفي طرحهم، قابلين للتغير والتطور، تجمدت رؤى المنظرين الأيديولوجيين.

فنجد مفكرا مثل (نديم البيطار) يقول "إن للوحدة قوانين ثلاثة أساسية، لا تقوم بدونها، وهي: وجود التحدي الخارجي، وتوفر الإقليم القاعدة، أي الأقو ى والأقدر على استقطاب الأقطار الأخرى وتوحيدها، ثم القائد الرمز الذي تتمثل في شخصه القيم والمبادئ التي يتطلع إليها الشعب"[٣٨].

وهذه دعوة للشمولية والتي حدد السيد يسين خصائصها في:

١- وجود أيديولوجية رسمية وتركز هذه الأيديولوجية على المجتمع الإنساني في صورته المثالية (صورة الوحدة مثلاً).

٢- حزب جماهيري واحد يخضع لقائد فرد.

ثم أضاف السيد يسين ملمحين آخرين للشمولية نري أن الفكر القومي الكلاسيكي أيضاً غني بهما، وقد ذكرهما أيضا نديم البيطار في كتابه "الأيديولوجية الانقلابية" بل زاد عليهما وهاتان الخصيصتان هما:

٣- احتكار كامل لكل وسائل القوة والثقافة.

٤- نظام متكامل للسيطرة البوليسية الإرهابية وينشأ ليس فقط لأعداء النظام في الخارج بل لجماعات مختارة من السكان حسب الظروف التي يمر بها النظام[٣٩].

ونديم البيطار يكرر ذلك في مختلف كتبه، فهو يرفض أي شكل من أشكال التعاون الاقتصادي من أجل الوحدة قائلاً "من بين المفاهيم الشائعة حالياً في تحديد الطرق للوحدة العربية نجد بشكل أساسي المفهوم الاقتصادي القائل بالتنمية والوحدة الاقتصادية أولاً كطريق تمهد و تعد وتدفع إلى الوحدة، وهي نقيض نظرية الدمج السياسي التي تقول بالاتحاد السياسي أولاً، أي بإقامة رئاسة واحدة، سلطة تنفيذية وتشريعية واحدة، تعالج جميع القضايا السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية والاجتماعية الأساسية التي تواجه الأجزاء المساهمة في الوحدة وتخلق هي نفسها الأجهزة الضرورية في هذه القطاعات كقاعدة وأساس للاتحاد أو الوحدة"[٤٠].

أما عبد الله عبد الدايم في دراسته القيمة "الأيديولوجيا القومية العربية بين التجديد والترشيد والردة"(٤١) التي فصل فيها محاولات تجديد الأيديولوجية القومية، ولكنه حسم في إطار رده على منتقدي الفكر القومي في قوله "بالوحدة الاندماجية" من أنه لا يجد لها أي أساس موضوعي في الفكر القومي العربي الذي يدعونه تقليدياً. ثم يقول "إن هذا الفكر القومي قد أكد دون أي لبس في أكثر من مناسبة على مبدأ تحقيق الوحدة على مراحل ومن خلال خطوات متدرجة ومتمهلة وعلي أشكال مختلفة نظراً لشدة المصاعب التي ولدتها عوامل التجزئة المتراكمة عبر العديد من السنين"(٤٢) ونحن نري أن هذا الأساس الموضوعي الذي ينكره، موجود في كتابات الحصري وعفلق والبيطار والرزاز وعصمت سيف الدولة كما ذكرنا وغيرهم، ولكن كان ثمة تمرحل لدي البعض منهم وهو جسر الانتقال من النظري إلى التطبيقي والاصطدام بالواقع والوقوف عليه.. ولكن هروباً من هذا الواقع والارتفاع ثانية نحو المثالية يرفض عبد الله عبد الدايم ما طرح من أفكار الفكر القومي الجديد، بل إنه يري أن مبادئ كوحدة الصف بدأت تتأخر وتبدو كمطلب مرحلي وأن وحدة الهدف قد تراجع ليحل محله مبدأ التضامن! وأن ما يطرحه الفكر القومي الجديد من تقدير لواقع القطرية كبداية ومنطلق للوحدة هو تكريس لها فيقول: "إن تأكيد القطرية من قبل الفكر القومي الجديد، محمّل بمخاطر ومحاذير وانجرافات لابد من التنبه لها، فينبغي أيضاً أن تصاحب تأكيد القطرية حملة من المقولات والشروط التي إن أهملت جنح الفكر المنطلق من حقيقة الكيان القطري إلى أن يغدو هو نفسه فكراً يحمي القطرية ويبررها(٤٣).

ويري أن الفارق بين الفكرين هو أن الأول "فكر الخمسينيات والستينيات" كان تحدياً للواقع العربي المتردي، أما الثاني فهو ابن للهزائم المتتالية.

ومع تقديرنا لموقف الأستاذ عبد الله عبد الدايم بما فيه من عقلانية ومن جدة إلا أن الفارق الرئيسي بين فكر المرحلتين في رأينا، هو ما غلب على الفكر الأول من تمركز رئيسي حول فكرة الأمة والوحدة كوجهين لعملة واحدة، أما الثاني فتمركز حول الواقع العربي، وأيضاً في كثير من الأحيان حول فكرة الديمقراطية والمشاركة واحترام السيادة لكل دولة على حدة.

ولكن هذا لا ينفي أن موقف الأستاذ عبد الدايم في قوله بالوحدة الاتحادية أكثر تجاوباً وعقلانية من موقف الأستاذ البيطار بمراحل، وهذان الموقفان يجتذبان أكثر المثقفين القوميين.

أما الوحدة على الصعيد السياسي فلم تعرف الحسم الذي عرفته على المستوي الفكري والنظري، لأن السياسة هي فن الممكن في أبسط تعاريفها ورغم قداسة فكرة الوحدة نظرياً وجماهيرياً، إلا أن القادة السياسيين كانوا يتحركون دائماً في طريق الممكن، فعبد الناصر رغم

حماسه لفكرة الدولة القاعدة التي كان يراها "مصر" وقوله في تعريفها "الوحدة العربية كما نفهمها أن نتضامن مع إخواننا في أي بلد إذا حل بها شئ" وكانت الوحدة تعني عنده "وحدة الكفاح ثم وحدة الجيوش العربية وإقامة نظام دفاع عربي مشترك وتعاون اقتصادي وكان يراها نتيجة طبيعية للقوة. وأعلى درجات الاستقلال العربي لأنها ضمان القوة الشاملة"(٤٤)، ولكن بعد فشل الوحدة المصرية السورية بدأ خطاب عبد الناصر يلين بعض الشيء ويتجه إلى الترحيب بأشكال التعاون المختلفة والدعوة إلى وحدة الهدف حتى وإن لم يتحد الصف بعد.. وبعد فشل الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٦١ الذي يجعل بعض جيل الوسط من القوميين سبب فشلها الرئيسي هو غياب الديمقراطية عن إطارها(٤٥).

وحين تناول السياسي (عبد الناصر) الحريات وعلاقاتها بالوحدة قال: "إن الحريات السياسية والحريات الاجتماعية مقدمات ضرورية للوحدة، وليس معني ذلك أنه يتعين علينا الانتظار حتى يتحقق ذلك كله تماماً في كل أرض عربية ونبدأ العمل من أجل الوحدة(٤٦).

وقد أوقف عبد الناصر الباب التاسع من الميثاق على "الوحدة العربية" وفيه يقول "إن مفهوم الوحدة العربية قد جاوز النطاق الذي كان يفرض التقاء حكام الأمة ليكون لقاؤهم صورة للتضامن بين الحكومات، إن مرحلة الثورة الاجتماعية تقدمت بهذا المفهوم السطحي للوحدة العربية ودفعت به خطوة إلى مرحلة أصبحت فيها وحدة الهدف هي صورة الوحدة"(٤٧) وهذا تطور مهم لأنه بشير واقعي بالتفاؤل (وإن لم يصح حتى الآن) كما أنه يعتمد على الثورة الاجتماعية وليس على الثورة الفوقية فيقول: "إن وحدة الهدف لابد أن تكون شعار الوحدة العربية في تقدمها من مرحلة الثورة السياسية إلى الثورة الاجتماعية"(٤٨).

ثم يقول معولاً على التعبير عن إرادة الشعب: " إن أي حكومة وطنية في العالم العربي تمثل إرادة شعبها ونضاله في إطار من الاستقلال الوطني، هي خطوة نحو الوحدة من حيث إنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية للوحدة"(٤٩). ثم يرحب عبد الناصر بالوحدة الجزئية (بين قطرين) التي كان يرفضها كثيراً من المفكرين التقليديين فيقول: "إن أي وحدة جزئية في العالم العربي، تمثل إرادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية، هي خطوة وحدوية متقدمة تقرب من يوم الوحدة الشاملة، وتمهد لها وتمد جذورها في أعماق الأرض العربية(٥٠) وعن وسائل الوحدة والطريق إليها يقول عبد الناصر: "إن الدعوة السلمية هي المقدمة.. والتطبيق العملي لكل ما تتضمنه الدعوة من مفاهيم تقدمية للوحدة هو الخطوة الثانية للوصول إلى نتيجة محققة".

وهنا يقف عبد الناصر مع الدعوة السلمية، ولكن موقفه بعد ذلك من حرب اليمن يمثل

تناقضاً مع ذلك؛ إذ كان انجراره وراء عاطفته القومية كما اعترف هو بذلك في مواضع عدة[٥١].

ولكنه يرفض التعجل نحو الوحدة فيقول: " إن استعجال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه كما أثبتت التجارب فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية للوحدة كي تطعنها من الخلف".

وحرصاً منه على سيادة الدو لة القطرية يقول: "إن الجمهورية العربية المتحدة لابد لها أن تحرص على أن لا تصبح طرفاً في المنازعات الحزبية المحلية في أي بلد عربي. إن ذلك أمر يضع دعوة الوحدة ومبادئها في أقل من مكانها الصحيح"[٥٢].

ويدعو إلى قيام اتحاد للحركات الشعبية الوطنية التقدمية في العالم العربي، ويري ذلك ممكناً.

إن السياسي حين اخترق طريق الوحدة وموضوعها كان أكثر تؤدة وتدقيقاً من عديد من المفكرين القوميين التقليديين؛ لأنه رفع شعار "إن الممكن خطوة في طريق المطلوب الشامل"[٥٣]. أما المفكر فقد استبدت به الأيديولوجية والحلم.. وكان أكثر عنفاً وارتباكاً في طريقه لتحقيقه!

وعبد الناصر لم يصل إلى هذا الموقف المتئد إلا بعد ما جربه من مشاريع للوحدة أو تجارب لها .. وخوضه في جدل السياسة (الممكن) بعيداً عن مطلقات الفكر وشموليته!

كان هذا في الغالب رأي كثير من القادة القوميين الذين بعد أن ثبتوا أقدامهم في الحكم.. أخذت جذوة النشوة وحلم الكاريزما يتأخر أمام معطيات الواقع فشاهدنا بعضهم ينغلق عن قضايا القومية ويرتفع صوت القطرية والإقليمية في خطابه، بعيداً عن الهم القومي، الذي يستدعيه فقط وقت الأزمات، ورغبة في انشغال الناس عن سياساته.

ثالثاً: تصور الوحدة والإنسان العربي

إن تصور الوحدة إن لم يكن التصور الأصل في الفكر القومي الذي هو تصور الأمة، فهو التصور الفعال الذي تركزت عليه الممارسة الفكرية والسياسية القومية فيما بعد، وصار مركز الدائرة في الفكر القومي إن تبيناً أو نقداً.

وقد نبع هذا التصور كما أسلفنا من مقومات الضرورة الطبيعية والتاريخ (مؤولاً) ومتجاهلاً الفترات الأوسع انتشاراً فيه ولم تكن فيها وحدة، نسق عوامله (القائد الملهم- القوة العسكرية- الوحدة الثقافية- يقظة الجماهير واكتشافها لذاتها). ويقوم نسق علاقاته على (نظرية التآمر الغربي- الرجعية العربية- عدم تسليط الضوء على نتوءات التوحد واقعياً

وتاريخياً (الأقليات وغيرها) -الاعتماد على الطليعة الثورية والجماهير). أما نسق وظائفه فيتلخص في أنه الأمل في التنمية والاستقلال الكامل والديمقراطية والكرامة والقضاء على العدو الصهيوني أو التحرير والتحرر بتعبيرات قسطنطين زريق.

وقد لاحظنا في استقراء الرؤى المختلفة للفكر القومي تجاه الوحدة أنه لا يصح ما اعتاده بعض الناقدين لهذا الفكر من ثبوت هذا الفكر عند القول بالوحدة الاندماجية، فقد وجد هذا الفكر مراحل عدة ... قال فيها رواد بالوحدة الجزئية والوحدة الاتحادية وعند استقراء محاولات التجديد، سنجد أن الديمقراطية أو الدولة الوطنية الديمقراطية ستكون أيضاً مرحلة من مراحل تطور تصور الوحدة في هذا الفكر[٥٤] فنحن لا نتفق مع نفي وجوده كلية، كما عند عبد الله عبد الدايم أو إطلاقه كلية كذلك!

ولكن يطرح هنا الإشكال المهم والمتعلق بموضوع دراستنا وهو موقف "الفكر/ الخطاب القومي من قضية حقوق الإنسان العربي" وأثر ذلك على حرياته، انطلاقاً من أن الفكر والأيديولوجية هي عامل التعبئة الجماهيرية والتبرير للممارسة السلطوية بعد ذلك.

وتصور الوحدة كتصور رئيسي في هذا الفكر كان له في رأينا أثر فاعل على حقوق الإنسان العربي، ولكن علينا أن نؤكد أن اغتيال حقوق الإنسان العربي وكرامته قد لا يتم دائماً منطلقاً من الأيديولوجية (أياً كانت) ولكن وفقاً لإرادة الحكام والأنظمة، ولكن تأتي الأيديولوجية أولاً كدافع أو قد تأتي فيما بعد كمبرر إذ تأتي الشمولية بأجهزتها القمعية لتمارس الاستبداد الفكري والفعلي في آن واحد.

ومن أجل استجلاء واستكشاف أثر تصور الوحدة في الفكر القومي على الإنسان العربي الذي ستوضحه الممارسة كما سنوضح فيما بعد من خلال نماذج (البعث - الناصرية)، إلا أننا نري أن الجانب الفكري كان له أثره ومازال على حقوق المواطن في عالمنا العربي وكرامته.

ويمكننا أن نحدد هذا الأثر في العناصر الآتية:

١- القداسة والشرعية.

٢- الشعبوية والتغرب.

٣- الوحدة وانمحاء الاستثناء.

٤- الوحدة والمبدأ الميكافيللي.

وتفصيل ذلك كما يلي:

١- القداسة والشرعية: إن القومية العربية أضحت فيما بعد الاستقلال نشيد إنشاد العرب كما يقول عزت دروزه، وحلم الجماهير المتطلعة لتحرير الأرض من الاستعمار

الصهيوني، ولا شك عندي في أن بداية المد الإسلامي، وتأجج العاطفة التوحيدية وانفتاح خطاب الهوية بعد الاستقلال وقبله.. كان له دوره الممتد في إضفاء القداسة على الفكر القومي وفكرة الوحدة العربية، لذا استمدت بعض الأنظمة التي قامت بعد الاستقلال من دعوتها للوحدة (القدسية) وما طرحته من آمال ومشاريع حول الوحدة- التحرير- الرفاه الاشتراكية.. دوره في إثبات شرعية هذه الأنظمة التي أتت في الانقلابات العسكرية ولم تأت من طريق الانتخاب الحر والمشاركة الشعبية وكما دعت هذه الأنظمة إلى الوحدة الإقليمية العربية، كانت ضرباتها للداخل وتوحيده والقضاء على اختلافاته وتنوعاته أمرا طبيعيا ومبررا تحت دعوى قداسة الوحدة العربية! لأنه كان لابد من تماهي المحكومين مع الحاكم الذي تجسدت فيه العقيدة القومية، وتحول هذا الحاكم في ظل المحاكاتية لنماذج الأبطال والأنبياء في تاريخ الوحدة العربية، أي إلى رمز مقدس ينبغي أن نهيئ له نظاماً كلياً توتاليتاريا حتى يمكن أن ينجز هذه الأحلام المحددة التي تتحول إلى اللا تحديد فيما بعد أو على حد تعبير صاحب الأيديولوجية الانقلابية "الإيمان المبهم". وكان وعي عديد من القادة القوميين العرب بهذا الأمر وعياً عالياً، فتحول عبد الناصر سنة ١٩٥٦ إلى تبني الوحدة والدعوة إليها بقوة ثبتت أقدامه في السلطة في وجه التيارات المعادية بعد خلع محمد نجيب سنة ١٩٥٤، أو مواجهة بعض أعضاء مجلس قيادة الثورة له مثل "يوسف صديق" أو مواجهة تيارات الإخوان المعتدلة.. فكما استعان ببعض الآلات الإعلامية التي كرست التجاوب الشعبي معه، واختلاق بعض الأحداث المجسمة له.. كان تبنيه للوحدة العربية مؤكداً قوياً لشرعيته لا على مستوى مصر وحدها، بل على مستوى العالم العربي أجمع. وإذا كان للوحدة العربية بوادرها قبل ذلك، فإن التبني الحقيقي والشامل العقدي لها أتي مع عبد الناصر و مساعيه العربية المختلفة(٥٥).

وكما يعبر أحد الكتاب عن جانب آخر من اغتيال هذه الشرعية للإنسان فيقول "إن عبد الناصر اعتبر ما سبقه حكماً بائداً وصفحات سوداء، وهو شئ له خطورته على الإنسان، فأنت تقطع ما بينه وبين تاريخه الذي هو الإلهام والنبع لأي أحلام للمستقبل"(٥٦) ثم يذكر هذا الكاتب كلمات قالها خروشوف لمراد غالب في أثناء زيارته لمصر سنة ١٩٦٤ "من يرد بناء بلد فليبن الإنسان أولاً، لأن الإنسان هو كل شئ"(٥٧) فإن آلة التعبئة الأيديولوجية التي استخدمها عبد الناصر أعطته شرعية لم تعرف لحاكم عربي آخر، فحين عرض هو التنحي طلبت منه الجماهير البقاء، لأنه يجسد الحلم حتى لو هوي فوق رءوسهم لذا كانت مجابهات عبد الناصر من قبل بعض التيارات الليبرالية والاشتراكية المطالبة بالديمقراطية، ضعيفة قياساً إلى شرعيته وشعبيته وأيضاً أجهزته الأيديولوجية والمخابراتية فيما بعد.

وهذه الشرعية هي أيضاً التي استخدمها صدام حسين منذ قيامه بالثورة في العراق سنة ١٩٦٨، وأخذ في التعبئة الأيديولوجية للجماهير بالتخلي عن الصياغات العقائدية القائمة لعفلق وغيره والنزول إلى الشارع في ندوات بعنوان "أنت تسأل والحزب يجيب"، ولكن في واحدة من هذه الندوات في نهاية عام ١٩٦٩ ظهر صدام حسين لأول مرة متحدثاً في التليفزيون وأمام الناس المجتمعين في ساحة الكشافة وقال "لن نسمح لمن يركب البغل خلفنا أن يمد يده إلى الخرج" فالدولة بغل محمل بالغنائم في فهم صدام حسين[٥٨].

ولكن شرعيته القائمة على شعار الوحدة العربية أقوي من أن يثور الشعب أمامه وضد اغتيال الحرية والإرادة للمواطن.. فعَلم البعث هو عَلم فلسطين، ولكنه لم يفعل شيئاً لها رغم ذلك، فلم يحم ٢٥ ألف جندي عراقي فلسطينياً واحداً أثناء أيلول الأسود سنة ١٩٧٠، كانوا موجودين على الحدود الأردنية، بل سمحوا بمرور القوات الأردنية لتطويق المقاومة (أنبل ظاهرة عربية على تعبير عبد الناصر) وقد صدرت أوامر لهذه المجموعات من الجند بعدم التدخل![٥٩] وما زال صدام الذي طالما غني له ميشيل عفلق يمارس هذا التسلط ويطلق تهم الخيانة والردة على من يخالفه أو يعارضه حتى بعد عاصفة الصحراء وتدميره لكل طاقات الشعب العراقي وعوامل نهضته، سابحاً وراء شعاراته ظناً منه أنها ستظل مؤكدة لشرعيته، وتاركاً شعبه يعاني الجوع والفاقة!

ولعل النموذج الليبي المتمثل في القذافي الذي ناضل -حسب قوله- من أجل القضية العربية والوحدة العربية منذ ثلاثين عاماً، فهو الآخر يجعل الشرعية مستمدة من شعارات جوفاء تحولت منذ أعوام إلى أفريقيا، ولكنه عاد إليها ثانية جاعلا من شعار الوحدة العربية" تكأة مهمة في شرعية نظامه، ونحن هنا لا نفترض أن دعوى الوحدة العربية هي منبع شرعية هذه الأنظمة، ولكنها عامل من عوامل تأكيد شرعية الحديد والنار التي حصلوا عليها بانقلاباتهم، وتبريرها أو مداهنتها للشارع العربي[٦٠].

وهذا أيضاً ما استمده حافظ الأسد من فكر الوحدة، ومن هذه الشرعية، لضرب الإخوان المسلمين في حماة أو حل الحزب الشيوعي لرياض الترك أو متابعة نشطاء حقوق الإنسان فيها فقد "خاضت سوريا وحافظ الأسد في موقع المسئولية المباشرة عن الجيش حربين مع إسرائيل بشكل مباشر وأكثر من صراع غير مباشر، إلا أن الجنرال الراحل احترم باستمرار كل اتفاقية وقعها مع إسرائيل ولم يحترم يوماً علاقته بالمجتمع السوري[٦١].

فضرب كل الآراء المعارضة له، حتى غدت سوريا كما يسميها رياض الترك **مملكة الصمت** الذي يقول "لا يزال الخوف الحاضر الأكبر في علاقة الناس بالسلطة، وفي علاقتهم ببعضهم

البعض"[٦٢]، ثم يضيف "إذا كان مجئ البعث إلى السلطة عام ١٩٦٣ قد أدخل حكم الحزب الواحد إلى النظام الجمهوري، فإن عهد الرئيس الراحل حول هذا النظام تدريجيا نظاماً فردياً شخصياً، لكنه أبقي من حيث الشكل على النظام الجمهوري، أما اليوم فإن أسس هذا النظام أصبحت مهددة بالكامل، بل هي مهيئة؛ لأن يتحول الحكم فيها إلى حكم أسرة بسبب عملية التوريث"[٦٣].

وهكذا كان تماهي الوحدة العربية والدعوة إليها التي قدسها الشعب العربي والعديد من نخبه، ومع عديد من الحكام العرب شبه تدنيس لهذه الفكرة، بما أضفته عليها ممارستهم في اغتيال الحرية والحقوق المدنية في السياسة لمواطنيهم دستوريا وفعلياً حتى غدت دساتير هذه الدول بمثابة دساتير إمبراطورية تحكم بالحق الإلهي لا بالعقد الاجتماعي.

٢- **الشعبوية والتغرب:** إن إضفاء القداسة على الفكرة القومية العربية أكسبها التعاطف الشعبي، وأهلها للتعبئة الجماهيرية في فترات سابقة لصعود الإسلام السياسي في الشارع العربي، نظراً لأن الفكرة العربية تجد سنداً لها من الوجدان، أو ما يسميه عصمت سيف الدولة الوحدة الحضارية (الثقافة، اللغة، التاريخ، المصير) وخاصة في ظل وجود العدو الصهيوني وتصاعد موجات الهيمنة الغربية، لذا كانت الأنظمة القومية أكثر قدرة على تعبئة الجماهير في اتجاهها.. واتجاه السلطة والقائد! من هنا خرجت الجماهير المصرية سنة ١٩٦٧، تطالب ببقاء الرئيس المتنحي، ولم تعارض الجماهير السورية أن تكون سوريا جمهورية وراثية وتولي الابن السلطة بعد أبيه.. كما تحيا معظم الطوائف الليبية عصر الجماهيرية.. متلهية عن اغتيال الديمقراطية واغتيال المعارضين أو خطفهم (منصور الكخيا نموذجاً).. غارقة في خداع الحاكم والأيديولوجيا.. التي تمثل في رأينا دعوى الوحدة والقومية إحدى أكبر أدواتها في إلهاء الجماهير عن هذه الأمور، بما تتضمنه هذه الدعوى من مواجهة ضمنية أو علنية للإمبريالية والصهيونية والرجعية وغيرها فهي الضرورة والملاذ.. الذي يجب اللجوء إليه، ومن عجب أن تتصدر افتتاحية الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان في عصر الجماهيرية هذه العبارة "إن الشعب العربي الليبي المجتمع في المؤتمرات الشعبية الأساسية، إذ يستلهم البيان الأول لثورة الفاتح من سبتمبر العظيمة عام ١٩٦٩، التي انتصرت فيها الحرية على أرضه انتصاراً نهائياً، ويسترشد بما ورد في الإعلان التاريخي لقيام سلطة الشعب في الثاني من مارس سنة ١٩٧٧، الذي فتح عصراً جديداً يتوج كفاح البشر على مر العصور ويعزز سعيها الدؤوب نحو الحرية والانعتاق"[٦٤].

ويري في الكتاب الأخضر دليل البشرية نحو الخلاص النهائي من حكم الفرد والطبقة

والقبيلة والحزب!

وهنا يحضرني سبب آخر ولعله الخوف، ولكن الغالب هو الأمل والاعتياد وتحت دعوى الخصوصية الثقافية والحاجة إلى مواجهة الغزو الثقافي والمؤامرة التاريخية (السياسية والثقافية) تجد هذه الأنظمة الوحدوية والفئات الحاكمة مبررها في إقناع الجماهير برفض أو تجاهل منظومة الحداثة الغربية بكل مفرداتها من ديمقراطية وتسامح وحقوق الإنسان والأقليات.

أما التغرب: Alination: هو مصطلح سيكولوجي يعني اتخاذ الضحايا لأيديولوجيا الجلادين وتحمسهم لهم بفعل سياسة ملتوية تجعلهم يتعلقون بالأصفاد والأغلال التي وضعت حول أيديهم وأرجلهم[٦٥]. إن هذا هو ما تمارسه الأنظمة الأيديولوجية للأجهزة الوحدوية، فيرحب الشعب الليبي بعصر الجماهيرية، الرافض للديمقراطية، وباغتيال حقوقه المدنية والسياسية مع ذلك.. ولعل لمقولة كمقولة الوحدة أثرها في التغرب.. وهذا ما كان يصنعه عبد الناصر فقبل الشعب بإلغاء الأحزاب واغتيال الديمقراطية.

فقداسة الفكرة "الوحدة" وما سلط عليها من صب فكري وأيديولوجي يشتاق للبطل الملهم والقائد الحاكم والحزب القائد والدولة القائدة في هذا الزخم والتراكم الأيديولوجي كان لابد من تغرب الجماهير .. وأن تكبل أيديهم راضية .. ولعل هذا هو السبب الذي لم يجعل نضالنا العربي من أجل الديمقراطية مثل هذا النضال الذي مارسته الشعوب في أوروبا الشرقية أو في الصين، فالعالم العربي لم ينتج شيئاً مماثلاً لمظاهرات الديمقراطية في الميدان السماوي الذي قمعته السلطات الصينية بقسوة بالغة، خشية من تحوله إلى قوة كاملة مماثلة للثورات الديمقراطية في أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩[٦٦].

فجزء كبير من ضعف هذا النضال هو "التغرب" وخديعة هذه الشعوب وجذبها من أوتار عواطفها الدينية والقومية لتلبس راضية تلك الأغلال حول أيديها.

وتستخدم في إنجاز هذه العملية أدوات الأيديولوجية الإعلامية التي تمنع وتحجب تطورات العالم، أو تعطي الشعب فقط ما يحتاجه النظام الحاكم منه[٦٧]. ولا يمكن أن يرد في رأينا على مقولتي التغرب والشعبوية هذه بوجود عديد من المناضلين من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان في هذه البلاد، لأننا نقصد غالبية الشعب. الجماهير التي تقف بعيداً غالباً ملتحفة برداء الخوف وكثيراً مرتدية عباءة الأيديولوجية والسلطة .. ولعل الوعي الجماهيري قد صار يرتفع بعض الشئ بعد ظهور الفضائيات العربية وإمكانية الاطلاع على حقائق الأمور في بلد من خارجها .. ولكن ما غلب خلال فترة الستينيات والخمسينيات وحتى أوائل التسعينيات كان

التغرب الجماهيري.. الذي تخدعه الأيديولوجية أو يخدع هو نفسه حماية من الآلة القمعية للدولة.

٣- **الوحدة وانمحاء الاستثناء:** تحت دعوى الوحدة العربية وفي ظلها تجاهل عديد من المفكرين القوميين التقليديين نتوءات عدة في جسد الأمة اللغة من قبيل الأقليات غير العربية وهذا هو الاستثناء الأفقي ، أما الاستثناء الرأسي فهو القفز نحو الوحدة وتجاهل مواقف بعض النخب الثقافية والسياسية التي لا تدين بالوحدة العربية وتري القطرية (حلاً كما في لبنان أو في مصر قبل عبد الناصر)، أو بالمد الإسلامي كما يتمثل في تيارات الإسلام السياسي التي كانت تقف من الوحدة العربية موقفاً مرتبكاً، فترفض القومية العلمانية ولكنها مع الوحدة الإسلامية (عربياً بدأت أو إسلامياً انتهت) وكان هذا قبل التقارب القومي الإسلامي الذي شهده العقد الأخير، وأيضاً القفز فوق حوادث التاريخ سواء القومية أو الطوائفية! ولكن الاستثناء الأهم هو قفز الوحدة وقضيتها على قضية الأقليات تحت مبرر أنها من صنائع الاستعمار[٦٨].

ويقول عفلق "ليس تعريف العروبة وحده كافياً، ولكن الشيء الأساسي في الموضوع هو أننا فسرنا قوميتنا بالاشتراكية وبفكرة الحرية.. فنحن عندما ننادي بالمساواة وتكافؤ الفرص نعني أننا سلمنا قضية البلاد لأصحابها الحقيقيين وهم أفراد الشعب وهم في حقيقتهم شئ واحد لا فرق بين مسلم ومسيحي وعربي وكردي وبربري"[٦٩] ويقول عن الأكراد: إن تخوف الأكراد أكثره من دعاية استعمارية حديثة ترجع إلى خمسين سنة يوم دخل الإنكليز والفرنسيون الشرق العربي[٧٠].

ولكنه لا يفصل في الحقوق السياسية والمدنية أو الثقافية أو الاجتماعية لهؤلاء، كما أنه يجزم بمفهوم الأكثرية وحقه في السيادة بعد ذلك"ليس هناك أقليات مضطهدة ولا طوائف مضطهدة وإنما هناك أكثرية شعب مضطهد هو الشعب العربي"[٧١].

وإن كان هذا يوحي بأن ثمة انشغالاً حقيقياً بمبدأ المواطنة لدي عفلق.. إلا أن السؤال الجوهري الذي التف حوله هذا الفكر في عمومه هو سؤال الهوية.. (من نحن)؟ تفسير الأمة وتأكيدها، وليس حقوق الفرد والمواطن.. ولم تكن مقاربة الفكر القومي من حق تقرير المصير للأقليات.. أو حقوقها الثقافية أو الديمقراطية.. بل ظل سؤال الحصري "من أنا؟ من أنت؟ بل ومن نحن؟"[٧٢] هو السؤال المهيمن على الفكر القومي التقليدي.. وأتت مقاربته لحقوق المواطنة والأقليات مقاربة هشة أو كما يقول السيد ياسين "إن التعبير عن الموقف من الأقليات في الفكر القومي التقليدي كان محدوداً لحد بعيد"[٧٣] ولكن مفكرنا ياسين الحافظ الذي ينتمي

إلى الفكر القومي العلمي يدعو دعوة إيجابية إلى استعمال القوة الديمقراطية والعقلانية في حل مشكلة الأقليات، فيقول: "الحالمون الطوباويون هم الذين يعتقدون أن التقدم الثقافي والتطور الأيديولوجي الاجتماعي يحلان مشكلة الأقليات والاندماج.. الواقع انه لابد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية عميقة الجذور النابعة من المراكز المعارضة لبناء دولة قومية لدي الأقلية". وهذه القوة لا ترادف القمع قدر ما ترادف المصارحة مع الذات القمعية فيصف هذه العناصر (عناصر القوة) بأنها تغدو أكثر فاعلية وحيوية وأقل إكراها بقدر ما تكون أكثر عقلانية وتحضراً وديمقراطية، فتخفف حدة معارضة الشرائح الأقلوية الأكثر محافظة وتأخراً وتقوقعاً من جهة وتشجع القطاعات الأقلوية الأكثر تحرراً وتنوراً على الانخراط، في سيرورة الاندماج القومي من جهة أخرى.(٧٤).

ومع تزايد الآلية التسلطية للدولة القومية في عالمنا العربي كان حق الأقليات يزداد انمحاء وضغطاً، فغابت مع قمع صدام حسين في العراق رغم أنها تمثل نحو ٢٠٪ من السكان ويحيون في منطقة تتسم بالانفصال الجغرافي عن بقية أنحاء العراق ويتمايزون ثقافياً ولغوياً، فبعد اندلاع الحرب العراقية الإيرانية سنة ١٩٨٠، لجأت السلطة المركزية في بغداد إلى انتهاكات يرفضها القانون الدولي الإنساني إذ استخدمت ضدهم الأسلحة الكيماوية ودمرت ٤٥٠ قرية كردية بسكانها عن طريق القصف الجوي وتهجير بعض المقيمين في شمال العراق إلى الجنوب، كما رصدت منظمة العفو الدولية إعدام ٣٠٠ شخص من الأكراد في أكتوبر سنة ١٩٨٥(٧٥).

كما ضحت السلطة العراقية بحوالي ٢٥٠٠ شخص بعد حرب الخليج الثانية، واستخدمت ضدهم أعمال القصف العشوائي وإجلاء المدنيين عن مدن بأكملها. فضلاً عن استخدام السلاح الكيماوي!! وما انتهكته العراق من حقوق الأقليات الكردية بها كان أكثر فظاعة وحجماً مما قامت به تركيا ضدهم.

٤- **الوحدة والمبدأ الميكافيللي:** تحت دعاوي الوحدة والاستقرار سلكت عديد من النظم القومية في عالمنا العربي الطريق على مبدأ ميكافيللي الشهير "الغاية تبرر الوسيلة" وكان في ذلك غاية الانتهاك لحقوق الإنسان العربي، بما تضمنه من منطق أحادي لسير المجتمع والدولة في هذه الأنظمة.. فرغم أنها كانت براجماتية في تنفيذها لوعودها القومية في إدارة الصراع العربي الإسرائيلي، بل أثبتت فشلها فيه.. إلا أنها تحت مظلة هذه الوعود وشعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" انتهكت الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمواطنيها.. ففي مصر الناصرية التي وقفت ضد الديمقراطية والتعددية الحزبية مكرسة

التنظيم الواحد والحاكم الفرد، ولم يستجب زعيمها وقائدها لأي من دعوات التعددية التي عرضت عليها مبكراً من أمثال يوسف صديق(٧٦) أو من بعض المفكرين الليبراليين مثل خالد محمد خالد(٧٧) أو صعود بعض التيارات بعد الهزيمة في حزيران/ يوليو سنة ١٩٦٧ مطالبة بها كالحركة الطلابية وموافقة بعض كبار الكتاب لها.

فما أعلنته هذه الأنظمة من غايات وأهداف لها من تحقيق الوحدة والاشتراكية وتحرر الأرض العربية والقضاء على الصهيونية صنع لها مبرراً لاغتيال الديمقراطية والحقوق من بلادها.

وتحت هذه الدعوى نجد النظام البعثي في سوريا الأسدي "ماضياً وحاضراً" يفعل مثل هذه الأشياء، فبعد أن استبشرت الأوساط الثقافية والحقوقية العربية بما توقعوه من خطاب القسم لرئيس سوريا الجديد، خاب ظنها، ففي حديث الرئيس الجديد عن الإصلاح السياسي قال عن التعددية السياسية "إن التعددية السياسية تؤدي إلى تفجر النزاعات والانقسامات وتهدد نشوب حرب أهلية في بلد متعدد ومتنوع الأعراق مثل سوريا" وبعد أن استلهم الوحدة وضرورة اغتيال الديمقراطية من أجل التوحيد الوطني أخذ يستلهم العدو الخارجي .. بحجة أن التعددية قد تشكل فرصة حقيقية أمام إسرائيل والقوي المعادية لسوريا من أجل اختراق المجتمع والدولة ومن ثم إجهاض مساعي التنمية والاستقرار في سوريا"(٧٨).

كما أعلن هذا الرئيس الوريث الأمل "رفضه لمفهوم المجتمع المدني لأنه لا يتماشى مع الوضع السوري؛ إذ يلغي الميراث والتاريخ الحضاري لسوريا وهو أمر نرفضه"(٧٩).

وهكذا تقف السلطة منطلقة من الأيديولوجية البعثية في سوريا ومعتمدة على تنظيمها الحزبي في عهد بشار الأسد، كما وقفت في عهد أبيه حافظ الأسد ضد الديمقراطية وحقوق الإنسان المدنية والسياسية -حتى وإن رفعت شعار التغيير لفظياً- تحت دعاوى الوحدة والاستقرار والصراع العربي الإسرائيلي.

ومثل هذا الوضع الذي كان يوجد في مصر الناصرية وفي سوريا البعثية يوجد كذلك في العراق وليبيا وكل أنظمة الحكم الثوري في بلادنا العربية.

ولعل التجربة القومية في الحكم ستوضح إلى حد بعيد مدي هشاشة وجود مفاهيم حقوق الإنسان والتسامح السياسي في هذا الفكر كما سنوضح فيما بعد.

هوامش

١- راجع "الأيديولوجية الانقلابية نديم البيطار" بيروت سنة ١٩٦٤
٢- المصدر السابق صـ ٩٨٩
٣- المصدر السابق صـ ٩٨٦
٤-نقلاً عن نزار: عبد اللطيف الحديثي: "القومية العربية والنظرية القومية في فكر البعث العربي الاشتراكي" مجلة المستقبل العربي -عدد ٨٤- سنة ١٩٨٦، صـ١١٧.
٥- عفلق: "في سبيل البعث" دار الحرية للطباعة بغداد سنة ١٩٨٦ ج١ صـ٧٦ (والكتابات السياسية الكاملة).
٦- عفلق: المصدر السابق صـ١٤١.
٧- عفلق: المصدر السابق صـ ١٤٢
٨- عفلق: المصدر السابق صـ ٨٠
٩- عفلق: المصدر السابق صـ ٨٠
١٠- عفلق: المصدر السابق صـ ٨٠
١١- عفلق: المصدر السابق صـ ٢٠٠
١٢- عفلق: "البعث والوحدة" المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت سنة ١٩٧٥ صـ ١٠
١٣- عفلق: "في سبيل البعث" صـ ١٠
١٤- منيف الرزاز "الوحدة العربية : هل لها من سبيل؟ " المؤسسة العربية للدراسات والنشر -ط٢ سنة ١٩٧١ صـ ٧
١٥- المصدر السابق صـ ٢١
١٦- المصدر السابق صـ ٤٥
١٧- المصدر السابق صـ ٧
١٨- عصمت سيف الدولة "نظرية الثورة العربية ج ٧" (المنطلقات) بيروت- دار المسيرة- صـ ١٩٢
١٩- حديث صدام حسين في مؤتمر الحقوقيين العرب- بغداد ١٤ كانون الثاني، يناير ١٩٧٥م نقلاً عن نزار عبد اللطيف الحديثي م.س.ذ.
٢٠- عبد الله عبد الدايم "الأيديولوجية القومية العربية بين التجديد والترشيد والردة" مجلة المستقبل العربي- عدد ١٤١ ١٩٩٠/١١ صـ٩ ، ١٠
٢١- المصدر السابق صـ ١٣
٢٢- راجع بحث حسين معلوم: إشكالية الوحدة والتجزئة في فكر عصمت سيف الدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة في ٢٨- ٣٠ مارس ٢٠٠٠
٢٣- رغم اعتقال حسني الزعيم لعفلق، إلا أن عفلق أرسل له رسالة من السجن متوسلة يعده فيها بترك العمل السياسي نشرت في الصحافة ممهورة بتوقيعه، راجع "القومية مرض العصر أم خلاصه".. لمحات من أيديولوجية البعث" فالح عبد الجبار وآخرون -دار الساقي- بيروت ط١ سنة ١٩٩٥ صـ ١٧١
٢٤- المصدر السابق صـ ٨٦
٢٥- محمد عابد الجابري "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي" مركز دراسات الوحدة العربية ط٢ سنة ١٩٩٤ صـ ٢١٣
٢٦- المصدر السابق صـ٢١٤.
٢٧- المصدر السابق صـ٢١٥.
٢٨- عزت دروزه: "الوحدة العربية" المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ط١ سنة ١٩٧٥ بيروت صـ ٦١٠
٢٩- نقلاً عن: محمد جابر الأنصاري "تكوين العرب السياسي ومغزي الدولة القطرية" مركز دراسات الوحدة العربية- ط٢ سنة ١٩٩٥ صـ ١٨٠ ، ١٨١
٣٠- نقلاً عن: روجر أوين "موقف القوميين خلال الفترة الكولونالية ، العراق في العشرينيات والثلاثينيات" ضمن فالح

عبد الجبار وآخرون: "القومية مرض العصر أم خلاصه" م.س.ذ- صـ١٤١.
٣١- راجع ساطع الحصري "الأعمال الكاملة." مركز دراسات الوحدة العربية- ط ١- سنة ١٩٨٥
٣٢- راجع الجابري "ضم الكويت هو الآخر حادث عارض" ضمن كمال عبد اللطيف "المغرب وأزمة الخليج" دار الكنوز الأدبية، بيروت سـ ١٩٩٧، ص.١٤٢
٣٣- راجع عصام الدين حسن "محرر" "تجدد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سن ة ١٩٩٧ صـ ١١٦
٣٤- المصدر السابق صـ ١١٦
٣٥- راجع المصدر السابق "ما رواه د. يحيي الجمل من أنه حين حدث هو والأستاذ عبد الله الريماوي من أن دولة واحدة مركزية تضم (المغرب واليمن ومصر) شئ مستحيل، وأن دولة اتحادية هي الحل المثالي كان يعتبرونهم خونة ص ١١١ .
٣٦- راجع: محمد السيد سعيد "مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج" سلسلة عالم المعرفة، سنة ١٩٩٢
٣٧- راجع سعد الدين إبراهيم "الطوائف الإثنية وجماعات الأقليات في العالم العربي" القاهرة -مركز ابن خلدون- سنة ١٩٩٤ صـ ٨٦
- وأيضاً "التعددية الإثنية في الوطن العربي" كراسات استراتيجية، فبراير سنة ١٩٩٥ صـ ٧
٣٨- راجع نديم البيطار "من التجزئة إلى الوحدة" مركز دراسات الوحدة العربية ط.٢ بيروت عام ١٩٨٢ وكذلك كتابه "حدود الإقليمية الجديدة" معهد الإنماء القومي ط١ بيروت سنة ١٩٨١
٣٩- راجع السيد ياسين "الوعي القومي المحاصر : أزمة الثقافة السياسية العربية" مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام سنة ١٩٩١
٤٠- راجع نديم البيطار "النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية" ، منشورات معهد الإنماء القومي، بيروت سـ١٩٧٨، ص.٩
٤١- راجع مجلة المستقبل العربي عدد ١٤١ ١٠/١٩٩٠ صـ.٤
٤٢- المصدر السابق صـ.٩
٤٣- المصدر السابق صـ.١٣
٤٤- راجع مارلين نصر "التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ـ١٩٧٠) دراسة في علم المفردات والدلالة"، دار المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط١ سنة ١٩٨١.
٤٥- راجع أمين اسكندر "الجمهورية العربية المتحدة تقويم إضافي ورؤية مستقبلية" ضمن "القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي" المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ط١ سنة ١٩٩٩، صـ.١٦١
٤٦- مارلين نصر م.س.ذ.
٤٧- عبد الناصر "الميثاق"، هيئة الاستعلامات د.ت صـ.١٧٨
٤٨- المصدر السابق صـ.١٧٨
٤٩- المصدر السابق صـ.١٨٠
٥٠- المصدر السابق صـ.١٨٠
٥١- راجع مارلين نصر، م.س.ذ.
٥٢- الميثاق صـ.١٨١
٥٣- الميثاق صـ.١٨٢
٥٤- راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب "محاولات التجديد والترشيد" صـ
٥٥- راجع سعد الدين إبراهيم (محرر) "مصر والعروبة وثورة يوليو" مركز دراسات الوحدة، ط١، سـ ١٩٨٢، ص٨٣، ط١ سنة ١٩٨٢ صـ ٨٣ ، ٨٣
٥٦- عاطف الغمري: "عبد الناصر وشهادة الشهود" الأهرام في ١٤ فبراير ٢٠٠١
٥٧- نفس المصدر.
٥٨- نقلاً عن: زهير الجزائري "لمحات من أيديولوجيا البعث" ضمن "القومية مرض العصر أم خلاصة" م.س.ذ.
٥٩- المصدر السابق.
٦٠- راجع مقدمة تقرير المجتمع المدني في العالم العربي، الصادر عن مركز ابن خلدون سنة ١٩٩٩ والحوار بينه وبين

د. سعد الدين إبراهيم.

٦١- راجع افتتاحية مجلة "مقاربات" العدد ٢ "آفاق المستقبل في سوريا لخريف ٢٠٠٠" تصدر عن مركز دمشق للدراسات الفكرية والحقوق المدنية.

٦٢- المصدر السابق: "رياض الترك: من غير الممكن أن تظل سوريا مملكة الصمت" صـ ٧

٦٣- المرجع السابق ص ٧

٦٤- راجع: الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهيرية" المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.

٦٥- نقلاً عن: منصف المرزوقي في "الموسوعة العالمية المختصرة : الإمعان في حقوق الإنسان" تحرير وإشراف د. هيثم مناع دار الأهالي، بيروت ط١ سنة ٢٠٠٠ صـ ٣٢٤

٦٦- راجع د. محمد السيد سعيد "مستقبل الديمقراطية في العالم العربي" الأهرام ١١ إبريل سنة ٢٠٠١ ص ٣٢

٦٧- راجع "الإعلام المرئي وأثره على التحول الديمقراطي في سورية" مجلة مقاربات صـ ٢٧ م.س.ذ.

٦٨- راجع ميشيل عفلق "في سبيل البعث الجزء الأول" م.س.ذ صـ١٨١.

٦٩- المصدر السابق صـ ١٨٠

٧٠- المصدر السابق صـ ١٨١

٧١- المصدر السابق صـ ٨٢

٧٢- ساطع الحصري: "حول القومية العربية" ط٢ بيروت دار العلم للملايين سنة ١٩٦١ الأعمال القومية لساطع الحصري مركز دراسات الوحدة سنة ١٩٨٧.

٧٣- السيد يسين "مشرف" "تحليل مضمون الفكر القومي .. دراسة استطلاعية بيروت مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٠ صـ١٤٥.

٧٤- خالد الحروب "مبدأ المواطنة في الفكر القومي : من الفرد القومي إلى الفرد المواطن" مجلة المستقبل العربي عدد ٢٦٤، ٢/٢٠٠١ صـ١٢٦.

٧٥- راجع أحمد تهامي "التكلفة الإنسانية للصراعات العربية/ العربية" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ط١ سنة ١٩٩٩.

٧٦- راجع أوراق يوسف صديق "سلسلة تاريخ المصريين" الهيئة العامة للكتاب مصر سنة ١٩٩٩ راجع تقديم د. عبد العظيم رمضان.

٧٧- راجع جدال خالد محمد خالد مع عبد الناصر في كتاب "خالد : دفاعاً عن الديمقراطية" دار ثابت سنة ١٩٨٥ صـ٣٦٥ وفيه نص الحوار كاملا .

٧٨ -راجع حديث بشار الأسد لجريدة الشرق الأوسط بتاريخ ٢/٨/٢٠٠١.

٧٩- بشير عبد الفتاح: "سوريا على طريق التغيير" ملف الأهرام الاستراتيجي، عدد فبراير ٢٠٠١ .


المبحث
الثالث

تصور الآخر في الفكر القومي

"إن أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق هو مجري شرائعها متساوية على كل أبنائها بدون أدني امتياز بين الأشخاص او تفريق بين الأحوال".

فرنسيس المراش

تمهيد

تتعدد صورة الآخر في التعامل الأيديولوجي عموماً، لتمثل ارتفاعاً بمفهوم "الآخر" الحاضر في علاقات الأفراد؛ نظراً لاختلافهم وتمايز كل "أنا" عن "أنا" آخر إلى تصور جماعة تاريخية عن جماعة تاريخية أخري، حسب المنظومة الفكرية التي تتبناها هذه الجماعات فهو تصور "نحن" عن "هم" أخري. فالتصور الأيديولوجي للآخر يرتفع بصورة الآخر من مستوي العادي والمعيش والطبيعي إلى مستوي أعمق وأشمل من الوجود الاجتماعي، وهو مستوي الجماعات التاريخية الطبقية أو الدينية أو القومية أو الفكرية التي ينتمون إليها.

ونظراً لانطلاق التصور الأيديولوجي للآخر الذات "الأنا" فيكون بذلك "الأنا" سابقاً على الآخر في الأيديولوجية، ولا يصبح ما يطرحه البعض من تصور جدلي للعلاقة بينهما، إذ يكتسي هذا الآخر بصفات معينة تصبغها به أيديولوجية الجماعات وتفكيرها، قد لا تكون هذه الصفات ما هو كائن بالفعل، أو ما ينبغي أن يكون في علاقاتهما الطبيعية والإنسانية، ولكنه ما يتفق مع النظام الأيديولوجي المعين، فالآخر يظهر قبل أي بلورة نظرية لما هو عليه، أو كما يقول محمد سبيلا "وليس معني هذه الآلية الفكرية أن الآخر هو الذي يمنحني ذاتيتي كما قد يذهب إلى ذلك التصور الجدلي للعلاقة بين الذات والآخر، بل إن الأيديولوجيا من حيث إن

منطلقها هو منطلق الهوية، تميل إلى القول بأن الآخر آخر، لأني أنا هو أنا، فهويتي لا أستمدها من اختلافي، بل من ذاتيتي، وهو أصل انبثاق ذاتية الآخر وهويته[1].

وهذه الصورة التي تكونها الرؤية الأيديولوجية للآخر، التي قد تكون موضوعية ومضبوطة، ولا يشترط أن تكون علمية أو حقيقية تهم التفكير الأيديولوجي من وجهة القصد إلى تأمين أكبر قدر ممكن من مصالح الجماعة، التي يرتبط هذا التفكير بها، فالمعلومات الدقيقة والصحيحة عن الآخر مطلوبة في الأيديولوجيا لا من أجل معرفة الآخر في حد ذاته ولذاته، بل من أجل معرفته في علاقته التأثيرية مع جماعة الأيديولوجية[2].

وهذه الصورة للآخر صورة مركبة من أوصاف حسية ومعنوية ينتجها الإطار النظري للأيديولوجية، وتتطور مع التفاعل الواقعي تطوراً بطيئاً وبراجماتياً، لأنها صورة مشحونة عاطفياً وتميزياً تتحرك بإرادة العقيدة لا إرادة المعرفة.. وثنائية العنف والمقدس أو حضور التعصب دفاعاً عن (المقدس- الهوية- الأيديولوجية) تتجلي أكثر ما تتجلي في صورة الآخر في العقل والتعامل الأيديولوجي معها.

ويمكننا أن نلحظ الخصائص الآتية في التعامل الأيديولوجي مع الآخر:

أولاً: التعميم: فتلجأ الأيديولوجية غالباً إلى الأوصاف التعميمية للآخر فكل "غير" هو "آخر" ومختلف، فصورة أمريكا "كشيطان أكبر في الأيديولوجية الإيرانية" هي لا تقصد كل الشعب الأمريكي، ولكن تقصد السياسة الأمريكية، التي تراها الثورة الإيرانية خطراً عليها، ولكن هدف التعميم هنا هو التعبئة الأيديولوجية للجماهير، والشعور الدائم بالخطر، ومثل هذا صورة غير اليهود في الصهيونية أو البرجوازيين في الاشتراكية، وكذلك القطرية في الأيديولوجية القومية العربية، فهي ألفاظ تعميمية تكرس الشعور بالخطر والضرورة والتحدي.

ثانياً: الارتياب والتشكك: فالآخر دائماً في المنظور الأيديولوجي قادر فاعل، كنموذج أمريكا والغرب والإمبريالية في الأيديولوجية الدينية أو القومية أو الماركسية، ويعد أي تماس معه أو اقتراب منه مجلبة لتهم الخيانة والعمالة، وغالباً ما يكون هذا الآخر بعيداً (منفصلاً عن مجتمع الأيديولوجية) لأن الأيديولوجية غالباً تركز على التحدي الخارجي وتنطلق من مجالات واسعة، وطموحات أممية أو قومية تستحضر فكرة المؤامرة عليها، وتحدد في فضائها الفكري أعداءها في الواقع.

ثالثاً: تتحدد صورة الآخر وكينونته من مخالفته للمبادئ الرئيسية في الأيديولوجية وتصوراتها المركزية، وبالتالي أهدافها العليا، أو خلافه معاً، فتتعدد صورته داخلياً كما تتعدد خارجياً، وتتنوع أساليب التعامل معه من المواجهة والحرب إلى الإقناع والاستمالة، أو ما

يسمونه في الإسلام "تأليف القلوب" إلى التهاون المؤقت كما يحدث الآن بين العرب وإسرائيل، إلى القهر والقمع وغالباً ما تمارسه الأيديولوجية الحاكمة تجاه الآخر الداخلي.

رابعاً: يتحدد تصور الآخر في الأيديولوجية،حسب موقع مفاهيم الخصوصية مع الآخر الخارجي (الغرب مثلاً) أو التسامح والمواطنة مع الآخر الداخلي (المعارضة)، ويضع هذا التصور النزعة الإنسانية في التفكير الأيديولوجي على المحك الاختباري المتوتر.

وهذه الخصائص التي نحددها "للآخرية" التي ذاع الاهتمام بها في الآونة الأخيرة[٣] وتمظهراتها الفكرية والسياسية، إلا أننا نري أن هذه العلاقة -الأنا/الآخر- ينبغي أن تتجاوز الجسور المقامة بينهما، على الأقل على المستوي الفكري والقطري، لتصل إلى رحابة النزعة الإنسانية وعالمية الإنسان وحقوقه الفكرية وكرامته! ولا تحبسهما الأيديولوجية أو حوادث التاريخ وصراعاته الماضية والحاضرة للشعور بالاستعلاء والتميز للأنا والدونية للآخر.. أما التمييز والقهر من الآخر للأنا أو العكس، قديماً وحديثاً فهو ضد الإنسان والعقل والحداثة !

ولعل تصور الآخر في الفكر العربي عموماً، والقومي منه خاصة، ظل متأثراً لحد بعيد بالحقبة الاستعمارية، والصراع العربي الصهيوني، ولكن العجيب والمدهش هو إصرار هذا الخطاب على التمييز ضد الآخر "الداخلي" المختلف أيديولوجياً أو إثنياً أو دينياً في كثير من الأحيان، كما سنوضح فيما بعد.

الفكر القومي العربي وصورة الآخر

إن القومية حين نشأت في أوروبا كانت كما يقول ادجار مولان: "مخلوق وخالق أوروبا الحديثة، كما يعتبر جوته ولادة القومية الفرنسية سنة ١٧٩٢ مع الصرخة المشهورة "عاشت الأمة في فاليمي" زمان ومكان حقبة جديدة في تاريخ العالم[٤] قامت على سيادة الدولة/الأمة وعلي شرعية هذه السيادة باحترام حقوق المواطنة والديمقراطية، ولكن القومية الجديدة التي نشأت في كثير من بلدان الجنوب في تركيا على يد أتاتورك، وفي العالم العربي على يد القوميين العرب أو القومية الدينية التي تجسدها ثورة إيران أو نظام طالبان أو غيرهم، هي قومية شوفينية "تتغذي على الخوف وأسطورة الأمة المهددة التي تعيش في حالة خطر، وهي تجد في أزمنة الإحباط هرمونا لنموها المدهش"[٥] فالقومية في بلادنا هي معنوية تعلن تفوق "نحن" على "الآخرين"؛ لذا فإن ثمة فرقاً بين قومية نهرو وديجول وعبد الناصر رغم أن كلهم قوميون. ويكرس الموقف الأيديولوجي القومي تصوره للآخر -العدو/العميل- نفسه من خلال مفردات من قبيل "هوية معتدي عليها، سيادة وطنية، غزو، تآمر إمبريالي، ردة، خيانة، الحزب

القائد، حتى يعتادها الناس وتحقق هدفها شعورياً أو لا شعورياً.

وقد تعددت الصور المعنوية والحسية للآخر في الفكر القومي العربي كالتالي:

أولاً: الآخر في الداخل: وهو ما سنركز عليه بفرعيه:

١) صورة الآخر الإثني أو الطائفي.

٢) صورة الآخر الفكري.

ثانياً: الآخر في الخارج

١) صورة الآخر الحضاري/الغرب

٢) صورة الآخر الخصم/إسرائيل

وسنحاول تلمس ملامح هذه الصورة المتداخله في أدبيات الفكر القومي، وما تنتجه من مواقف نظرية وعملية ترتبط بالديمقراطية وحقوق الإنسان العربي من خلال تناولنا لما يلي:

أولاً: صورة الآخر الإثني: كثيراً ما كان يدمج الآخر الداخلي (الفكري والإثني) في الآخر الحضاري (الغرب) ليصور عميلاً له وخائناً للفكرة القومية العربية، فقد وصف ميشيل عفلق في خطاب له بعد شهور قليلة من اندلاع الحرب العراقية-الإيرانية أعداء الأمة العراقية بأنهم "تحالف من مسيحيي الغرب مع شيوعيي الشرق وشعوبي فارس" وكأن العالم كله قد تحالف ضد العراق[٦]. فالعالم كله يقف ضد الدولة القومية العربية (العراق) كما يعقب عصام الخفاجي. ويقول أيضاً عفلق "إن القومية العربية تتكالب عليها المؤامرات.. هناك تآمر عليها وحرص على الإقليمية وتواطؤ مع الاستعمار"[٧].

ويقول في موضع آخر "إن المؤامرات العديدة على الوحدة التي كانت تأتي من الأجنبي والرجعية جعلت في اعتقاد العرب جميعاً أن الوطن العربي الموحد غير قابل للتحقيق"[٨] "ولا شك أن الاستعمار والصهيونية كان لهما يد كبيرة في إشاعة هذا الشك"[٩].

ولكن ربط عفلق القومية بالإنسانية حتى لا تكون قومية مغلقة أو عنصرية، والاشتراكية بمعناها العروبي عنده القائم على المساواة بين كل أبناء الوطن العربي، جعل حديثه عن الآخر "المأمون" "الآمن" حديثاً مفعماً بالأمل والتفاؤل والتبشير بالقومية الحديثة[١٠].

فيرفض -نظرياً- الحل العسكري أو العنيف فيقول مثلاً عن الإثنية في العالم العربي مستقرئا أوضاعها في المغرب العربي وتكوينه الخاص الذي جمع بين العرب والبربر، ثم هاجرت إليه أعداد ضخمة من الأوروبيين في ظل الاستعمار الفرنسي.. والعراق وأقلياته العنصرية وخاصة تلك الأقلية الكردية الكبيرة. ولبنان وتكوينه الخاص الذي أعطي لفروق المذاهب والدين معني الاختلاف الحضاري.. كل هذه الحالات تتطلب حلولاً ثورية سليمة،

تحفظ للعروبة كل أجزاء أرضها وشعبها، وتحقق الوحدة الروحية والتفاهم والانسجام بين الجميع، بدلاً من الحلول النابعة من اليأس، التي تتراوح بين بتر الأجزاء المسببة للمشاكل أو الاحتفاظ بها بالقوة والقسر[١١]. ولكنه كما يرفض الحلول القسرية والعميقة يرفض أن يكون ذلك على حساب وحدة الأرض والشعب، وقد كتب عفلق مبكراً سنة ١٩٥٥ حول هذه القضية، قضية الأقليات غير العربية والطائفية في لبنان التي علل موقفها من الفكرة العروبية[١٢]، بربطها بينها وبين الإسلام الذي أتى بها كدين وتشريع وتقاليد وحضارة، ولكنه يؤكد أن كل النزعات الأقلوية أشياء مصطنعة في أكثرها، تتلاشي وتذوب مع التوجيه واكتشاف الشعب تدريجياً لمصلحته في الوحدة، والوحدة مصيره، واكتشاف بطلان ما يختبئ وراء مكافحة الفكرة العربية من مصالح خاصة، من رجال الدين أو من زعماء بعض الأقليات العنصرية أو من إقطاعيين، والاستعمار وراء الجميع[١٣].

فالأقليات وحقوقها (الآخر الإثني) ظاهرة سطحية في فكر عفلق تغذيها المصلحة الخاصة لرجال الدين أو زعماء القبائل.. والاستعمار وراء الجميع. وهنا تجتمع المؤامرة والعمالة في تصور الآخر الإثني لدي عفلق، والمعالجة التي طرحها لهذه المسألة بطريق معتدل، عن طريق طرح فكرة القومية الاشتراكية أو الإنسانية العربية مفتقرة إلى البعد القانوني، ومحدودة بوحدة الأرض والشعب.. ورفض الحكم الذاتي، وكأن مصير هذه الأقليات ستحدده مصلحة الوحدة العربية فقط! وهكذا نجد في "الأنا" عند عفلق رؤية الآخر وواقعه وحدوده ! ويقول رفعاً لفكرة الوحدة على فكرة الاختلاف في صورة الآخر الإثني "لا يجوز لنا أن نضحي بفكرتنا التي نؤمن بها أمام عقبات مؤقتة، فلمجرد وجود لبنانيين مسيحيين يغذيهم الاستعمار بأفكار خاطئة هل نساير لبنان ونقول إنه غير عربي؟"[١٤].

أما الأكراد وهم أقلية في سوريا والعراق فيتعجب عفلق من موقفهم ويردد المقولة الإسلامية "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، "إن هذا التخوف الكردي من العروبة أكثره ناتج عن دعاية استعمارية حديثة ترجع إلى خمسين عاماً"[١٥].

وقضية الأقليات في الفكر القومي التقليدي لا يتم في الغالب استعراضها استعراضاً كاملاً، أو محاولة لتقييمها، وتقف دائماً كواحدة من أعداء فكرة الوحدة مع الاستعمار والقطرية والرجعية، بل قد تأتي أول هؤلاء الأعداء.

لذا كان الحديث عن الآخر الإثني حقوقياً ضعيفاً في الفكر القومي أو كما يقول السيد ياسين "إن التعبيرُ عن الموقف من الأقليات كان محدوداً"[١٦]. وفي هذا يتفق عفلق والحصري والريماوي وحمادي وغيرهم، إذ رأوا أن تحدي التجزئة على المستوي القومي سافر، ورأوا في

النزعات الأقلوية خطراً ينبغي تجاوزه ومواجهته اللهم إلا قليلاً مثل ياسين الحافظ الديمقراطي والعقلاني بدعوته إلى الإدماج بالقوة في قوله "لابد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور، النابعة من المركز، المعارضة لبناء دولة قومية، لدى الأقلية، بيد أن عناصر القوة تغدو أكثر فاعلية وجدوي وأقل إكراها بقدر ما تكون أكثر تحضراً وعقلانية وديمقراطية تخفف حدة معارضة الشرائح الأقلوية الأكثر محافظة وتأخراً وتقوقعاً من جهة، وتشجع القطاعات الأقلوية الأكثر طليقية وتنوراً على الانخراط في سيرورة الاندماج القومي من جهة أخري"(١٧).

وربما كان التلامس مع الآخر الإثني تلامساً ثقافياً كالدعوة إلى قومجة التاريخ وعوربته، تجاوزاً لكل استثناءاته ونتوءاته غير العربية، من هذا ما نجده لدي ساطع الحصري رائد هذه الدعوة لإعادة كتابة التاريخ من زاوية قومية فيقول: إن أول الواجبات التي تحتم علينا لتقوية الإيمان القومي هو كتابة تاريخنا على نمط جديد، بعقلية عربية ونزعة قومية"(١٨).

ويؤكد عبد الله عبد الدايم في هذا الصدد أن الإيمان القومي هو المنطلق، وهو الغاية الكبرى للتربية وأن تحرك كل ما في هذه الحياة الاجتماعية العربية هو الإيمان برسالة الأمة العربية ومستقبلها"(١٩). وقد قامت محاولات عديدة من عدد كبير من الدارسين في مختلف الأقطار العربية، استجاب لها عدد كبير آخر، لكن من موقع المعارضة لها، أي بوضع الكتابة التاريخية في خدمة أيديولوجية غير قومية، ويقول ناصيف نصار "وهكذا تمت محاصرة العقل التاريخي في الفكر العربي المعاصر بشكل خانق، وتم تهميش أو إسكان المحاولات العلمية والفلسفية النقدية المستقلة عن الأيديولوجيات السائدة، ولا يبدو تحرير العقل التاريخي شرطاً من شروط تجاوز الفكر العربي المعاصر لأزمته العميقة".

وهذه العوربة القسرية للتاريخ والتربية في المنطقة العربية تصطدم بالحقوق الثقافية للأقليات بها، ولكن الشعور الدائم والهاجس بخطر الأقليات وارتباطها بدعاية استعمارية أجاز لمثل هذه الآلية وغيرها التواجد والحضور في الأيديولوجية القومية التوحيدية العربية، فالمؤرخ الكبير عبد العزيز الدوري يدعو إلى إعادة كتابة التاريخ العربي وفق التطلعات القومية؛ لأن الأمة تمر بفترة أزمة، وكل هذه التحولات تؤثر فينا وتدعونا إلى قراءة تاريخنا من جديد"(٢٠) ويحضر الآخر الداخلي في الفكر الوحدوي فيقول الدوري "إننا لن نفهم الصورة إذا اقتصرنا على المؤثرات الخارجية والقوي الخارجية ضد الاتجاهات الوحدوية إذ إن هناك عناصر داخلية تدفع باتجاه التجزئة، وعوامل التجزئة هذه يقف في مقدمتها المذهبية (الآخر-الديني) والقبلية (الآخر -الإثني أو العشائري)، فكلاهما صار عامل فرقة وخلاف وتصادم وتمزيق

لبنيان الدولة الواحدة"[٢١].

ومن هذه المنطلقات تتم قومجة العلم أو أدلجته بعيداً عن الحقائق التاريخية وحقوق الأقليات الثقافية .. وهكذا يدعو البعض إلى رفض اللغات الأقلوية وحربها قفزاً من الواقع الطبيعي إلى الغاية والوحدة.. أي صعوداً من فكرة الحق إلى فكرة الواجب والضرورة!

لذا لم يكن غريباً أن يقف نائب رئيس مجلس قيادة الثورة العراقي عزة إبراهيم أمام مؤتمر عقد في بغداد في آخر سبتمبر ١٩٩٩ عن "صلاح الدين الأيوبي وقضية القدس" وزعم فيه أن صلاح الدين الأيوبي لم يكن كردياً ولكن عربياً من قبيلة عربية "استكردت" وأيده في ذلك آخرون في حضور بعض أنصار النظام العراقي من القوميين العرب من بلاد مختلفة[٢٢].

ويبدو أن الأقليات في الفكر القومي هي الخطر الأعظم الذي ينبغي مقاومته وردعه، ولو حتى بانقلاب الأيديولوجية القومية التقليدية مؤيدة للدولة القطرية، هذا ما يطرحه أحد المفكرين القوميين الجدد في قوله "إن الدولة القطرية التي نشهر بها اليوم، أصبحت جغرافية سياسية يستكثرها الغرب على العرب.. وبدأ يطرحها على الطاولة من أجل جراحة جديدة تقوم باستيلاء كيانات ميكروسكوبية عضوية طائفية قبلية وعشائرية من رحم هذه الدولة القطرية، الأمر الذي يدفعنا موضوعياً للدفاع عن هذه الدولة القطرية، ضد خطر قادم باسم "حق تقرير مصير الأقليات" وهكذا يتمثل الآخر الإثني عند عبد الإله بلقزيز كيانات ميكروسكوبية يشتت بها الغرب (الاستعمار) الدولة القطرية فضلاً عن الوحدة القومية، باسم خطر داهم يسمي "حق تقرير مصير الأقليات"!

بل نجد أحد الكتاب القوميين في دعوته الطوباوية العنيفة إلى "حلف أطلسي عربي" يري إمكانية مشاركة هذا الحلف في حرب الأقليات، كما اشتركت من قبل قوات سورية في القتال مع العراق ضد الأكراد في نوفمبر ١٩٦٢ أيام حكم عبد السلام عارف[٢٤] وفي مراجعة مفكر قومي كبير كسعدون حمادي لقضية الوحدة ومكانتها في مشروع النهضة العربية الحديثة "لا يلقي للبعد الأقلوي أقل اهتمام في تناوله، ولم يكن هذا غريباً، وهو في سياق دراسته كلها يؤكد على المنطلقات التقليدية في الوحدة الاندماجية واستخدام القوة والحاجة إلى كاريزما القائد التي تختزل فيه الطليعة القومية كما يختزل في هذه الطليعة كل المجتمع العربي[٢٥].

بل إن البعض من الدعاة لتجديد الفكر القومي بمعيار الديمقراطية وحقوق الإنسان يقف من حقوق الأقليات موقفاً تشكيكياً ومرتاباً، رابطاً إياه بالدعاية الاستعمارية والصهيونية[٢٦].

وهكذا يبدو الموقف من الأقليات والآخر الإثني في الفكر القومي عموماً موقفاً ملتبساً وشائكاً، يصور مصدره الاستعمار والعمالة، ويصور معالجة خطورته وضرورة قمعه من أجل

الوحدة، والموقف الرافض لحقوق الأقليات كتصدير غربي هادف إلى تفتيت الدولة العربية القطرية أو القومية، دونما وضع لحلول سياسية توفق أوضاع هذه الأقليات وتحفظ حقوقها بعيداً عن سطوة السلطة الشمولية في عديد من أنظمة الحكم القومي العربي وسياساتها العميقة، وتمتد الأساليب الأيديولوجية القومية في خنق هذه الجماعات الأقلوية من القهر السياسي الذي يصنفهم خارجين عليه، حتى ولو حملوا جنسية الدولة، إلى القهر الثقافي وتزييف تاريخهم ورفض الاعتراف بلغتهم وثقافتهم الخاصة.. ولعل هذا سيكون جلياً فيما سوف نتناوله من الممارسة القومية لبعض التجارب الحاكمة في سوريا والعراق خصوصاً، والتي يتأكد بها زيف دعواهم وربطهم القومية بالإنسانية وبؤس التجربة والممارسة، ولكن يصدق عليه ما يقوله إلياس مرقص: **"طالما نحن لا ندافع عن أقليات دينية، مذهبية قومية لغوية أو سلالية، في الوطن العربي الكبير، فنحن قوميون عرب كذابون أو بشر مساكين مركوبون وجهلة"**(٢٧).

ولكن رغم هذه الإدانة القوية من بعض العقلاء كإلياس مرقص ظل الموقف الغالب في الفكر والممارسة القومية هو الموقف الإقصائي القمعي.

فرغم ما أعطاه الأكراد في العراق وسوريا لوطنهم إلا أن الدساتير والممارسة السياسية كانت ضدهم دائماً .. ومنذ البداية .. ففي سورية وفي مسودة الدستور التي نشرتها الصحافة السورية في ١٩٥٣/٦/٢١ في عهد العقيد الشيشكلي ألغي وجود الأكراد في سوريا حيث ورد ما يلي: "إن الرئيس الذي ينتخبه الشعب بانتخاب سري متكافئ يجب أن يكون سوري المولد، يساعده وزراء يعينهم يكونون مسؤولين أمامه وليس أمام البرلمان .. وذكرت المادة الأولى "بأن سورية جمهورية عربية ذات سيادة" وقد حذف منها ما يتعلق بالكردية من نص الدستور وصدر في عهده سيل من المراسيم أمرت بإضفاء الهوية العربية على كل المواطنين والمؤسسات، وأن تكون اللغة العربية هي اللغة المسموح بها في الاجتماعات والمهرجانات والاحتفالات.. وقد توالى بعد ذلك سيل من المراسيم والقوانين الاستثنائية الظالمة في ظل الحكومات المتعاقبة حتى أصبحت تسمية الطفل الكردي خاضعة لقرارات أجهزة الأمن والمخابرات(٢٨).

وفي عهد الانفصال بعد الجمهورية العربية المتحدة الذي ساد فيه حكم حزب البعث برئاسة الدكتور ناظم القدسي أصدرت الحكومة بتاريخ ١٩٦٢/٨/٢٣ قانون الإحصاء الاستثنائي رقم (٩٣) الخاص بأكراد محافظة الحسكة الذي جرد بموجبه ٢٠ ألف مواطن كردي وبجرة قلم من الجنسية السورية، وبإلغاء حق المواطنة حرم "اللامواطن" من حق العمل، ومن حق الدفاع عن الوطن، وحق الانتفاع من الحصول على قطعة أرض من الإصلاح الزراعي،

وحتي من حق الزواج حيث لا يسجل زواج الأجانب في دوائر الأحوال المدنية، وقد خلف هذا القرار آلاف الأطفال بدون جنسية حتى وصل عدد الأجانب إلى ٢٠٠ ألف مواطن كردي كان قد خدم الكثير منهم الخدمة الإلزامية، بل إن العميد الركن السابق توفيق نظام الدين والذي شغل منصب رئيس أركان الجيش ذهل عندما أبلغ أنه أجنبي"(٢٩).

كما سعت الحكومة السورية سنة ١٩٦٦ إلى إحداث تغيير ديمغرافي للمنطقة الكردية في سوريا، بتهجير الأكراد وإسكان عرب أقحاح مكانهم وذلك وفق مقترح من الحزب القومي السوري وأحزاب الجبهة الوطنية، وقد تم ذلك سنة ١٩٦٦، كما ظهرت موجة العداء الشديد للأكراد، خاصة في ظل صعود مطالبهم حتى إن بعض الأجهزة قالت عنهم "إسرائيل ثانية": وقد تقدم البعض عام ١٩٨٠ برسالة إلى مكتب القصر الجمهوري يطلب فيها من السلطات إزالة وإلغاء كل ما من شأنه أن يهم الأكراد أو يتعلق بهم كقبر صلاح الدين الأيوبي وأسماء مناضلين دخلوا التاريخ الوطني السوري(٣٠).

ومثل هذا وأكثر منه نجده في العراق وتعامله مع الأكراد والأقليات الدينية حيث استعملت كل الأساليب القمعية والتعسفية من أسلحة كيماوية إلى تهجير إلى نظام مخابراتي شديد .. من أجل وحدة الدولة أو وحدة الأمة .. من أجل هذه المقولة المقدسة (الوحدة) التي لا تنتج سوي القمع والكراهية .. وتنتج بالنسبة للمؤمنين الإنسانيين بها الزهد فيها كما أعلن إلياس مرقص!.

ويكفي أن الأقلية الحاكمة في العراق، هذا المثلث السني-القبلي-السلطوي القامع لكل اتجاه معارض سياسي أو إثني لم يصنع سوي الترهل السياسي الذي يجعل أحد المفكرين العراقيين متشائماً حتى من إمكانية تغييره بعد زواله(٣١).

والموقف من الآخر الإثني قد وجد بعض الاتزان في الموقف اليساري-العروبي منه كما نجد لدي عديد من رموزه كإسماعيل صبري عبد الله، وفوزي منصور حين يقول، إن أهمية الأقليات الواعية بذاتها والنشيطة سياسياً، ومشكلاتها ووجودها نفسه كأقليات متمايزة سيتوقف في الأساس على ما ستفعله الأمة العربية بنفسها، وهل تترك نفسها لسيطرة التعصب الديني والحضاري والانغلاق الإثني والحضاري... الخ ؟ أم ستجدد نفسها لتصبح مجتمعاً متسامحاً مفتوحاً، مستعداً لإشباع المطالب المشروعة للأقليات بالتمتع بالاستقلال الذاتي الثقافي، وخصوصاً عندما تكون هذه الأقليات مركزة في مناطق جغرافية محددة"(٣٢).

وهذا الموقف من د. فوزي منصور موقف متزن وعلمي يتفق بل ويزيد على ما طرحه المفكر الاشتراكي العلمي القومي ياسين الحافظ بل إن موقف منصور متسق اتساقاً كاملاً مع ما

تدعو إليه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان وحقوق المواطنة، ويبتعد عن راديكالية الاتهام ودوغمائية التخوين!

ثانياً- الآخر الفكري والتسامح السياسي: إن التسامح السياسي هو أساس العقيدة الديمقراطية، والتسامح الفكري والثقافي هو روحها لذا ناخص العقيدة الديمقراطية في مقولة "القبول بالآخر"، وإن كان التسامح السياسي يمكن تقييمه من خلال التجربة والممارسة السياسية في جدل السلطة والمجتمع المدني، فإن التسامح الفكري مع الآخر يتبدى من خلال ممارسة الفكر والجدل العام بين منظمات وتيارات المجتمع المدني نفسه.

وحين نريد الكشف عن حضور التسامح مع الآخر الفكري في الفكر القومي تواجهنا بعض العوائق في بنية هذا الفكر نفسه تعيقه عن محاولة التسامح منها:

١- قدسية فكرته ودعواه: فالدعوة القومية كفكره والوحدة كفعل، وتسلط معقولية التوحيد والدمج على مختلف الممارسات الفكرية القومية كحاجة في مواجهة التحدي الخارجي والإقليمي جعلت الموقف من الآخر الفكري موقفاً مشوباً بالارتياب والتشكك وكثيراً العمالة والخيانة العظمي، مما يجعل الموقف من القطرية أو الليبرالية أو الإسلامية في طور سابق من أطوار هذا الفكر، وغيرها، ليس موقفاً رحباً متسامحاً قدر ما يراها، ولازال يري كثيراً منها، تحدياً ثالثاً يقع بعد التبعية والإمبريالية والصراع العربي الصهيوني، وقد يكون مقدماً عليها جميعاً عند حضور المواجهة معه، لذا يقول عصام الخفاجي "**إن من أهم سمات الحكم القومي المتطرف هو ذوبان هوية الأمة في الدولة، واحتكار الدولة للاقتصاد والثقافة والحياة الخاصة، وفوق كل شئ السياسة. كما يتخذ كل صراع شكلاً سياسياً بحتا يتمثل في صراع داخل الحكومة أو بينها وبين أعدائها**"(٣٣).

٢- المنهج الراديكالي في الخطاب القومي: تغلب على معظم القوميين السمة الراديكالية الخطابية في الجدل، مما يضفي على خطابهم كثيراً من الاجتزاء والاختزال والهجوم الجامح على الآخر الفكري دون تبين حقيقي لموقفه، يتجلى ذلك في الهجوم على منظمات المجتمع المدني ورموزه من آن لآخر واتهامهم بالعمالة والخيانة حيناً وبالتطبيع حيناً، دون تحديد مفهوم واضح للتطبيع، الأمر الذي دعا الكاتب الأردني موسي برهومة للاتفاق على "مرجعية ميثاقية" تحدد بوضوح مفهوم التطبيع وأبعاده وحالاته ومحاذيره وأشكاله وكل ما يتصل به من قريب أو بعيد"(٣٤).

وانسحبت مثل هذه المعركة إلى هجوم داخل المعسكر القومي "اليساري" كاتهام الرجل الثاني في حزب التجمع وبعض أبرز أعضاء الحزب ويساريين من خارجه بنفس التهمة، وكانت

جريدة العربي الناصري صوت الهجوم وصاروخه الزاعق خلال هذه الهجمة الراديكالية[٣٥].

كما لم يكن غريباً حين اتهم رئيس تحرير جريدة العربي الناصري أحد أبرز مناضلي حقوق الإنسان في العالم العربي، بتهمة الخيانة في برنامج "الاتجاه المعاكس" الشهير، لا لسبب إلا لأن عدد المجلة التي أشرف عليها كان عن التطبيع، وضم ما لا يقل عن ٩٠٪ ضدها، وبعد أن اعترف بخطئه، طلب من هذا المناضل الحقوقي الرد في العربي، ولكنه رفض، لأن الجريدة الجيدة والصحفي الملتزم الشريف ينبغي أن يرد على نفسه إذا أخطأ[٣٦].

وكما تزعمت الحركة القومية الناصرية في مصر الحملة الراديكالية على التطبيع تزعمت الحملة على منظمات حقوق الإنسان في مصر، واتهامها بالعمالة والخيانة بعد تقرير الكشح أو ما تلا ذلك من تهم لبعض المفكرين، وكأن أي علاقة بالغرب تعني الخيانة والعمالة، وهذا راجع كما أسلفنا إلى عقلية توحيدية تجعل الغرب واحداً متجسداً في الشر والهيمنة، كما تجعل الحق واحدا متجسداً في الفكر المتعين (القومي).

٣- **الفكر التآمري والخصوصية الثقافية:** يتبنى العديد من القوميين دعوى الخصوصية الثقافية في رفض المنظومة الديمقراطية والحقوقية، ورفض الآخر الفكري، وربط ذلك كثيراً بالتآمر والمؤامرة العالمية الغربية الصهيونية على الشرق العربي، فكل العالم أعداء، وكل المختلف داخلياً عميل أو خائن، ويجسد هذا قول ميشيل عفلق في وصف أعداء الأمة العراقية بأنهم "تحالف من مسيحيي الغرب وشيوعيي الشرق وشعوبيي فارس"[٣٧].

وفي حديث لميشيل عفلق عن الشيوعية بعنوان :موقفنا من النظرية الشيوعية" قال "النظرية الشيوعية وليدة الغرب وقومياته المتعصبة المتناحرة المتضخمة،لذلك فهي في البلاد العربية تحارب أمراضاً غير موجودة؛ أي أنها تلهي العرب عن محاربة أمراضهم الحقيقية. فالشيوعية تريد أن تهدم العصبية القومية في أمة لم تتكون قوميتها بعد"، وهكذا يتضح اتكاؤه على عائقي الخصوصية الثقافية والنظرة التآمرية في آن واحد.

ويمثل هذه الحجج يرفض البعض من القوميين منظومة حقوق الإنسان والفكرة الديمقراطية، ويرحب بالأشكال الخاصة، بل يبتهج بنموذج الجماهيرية في ليبيا، ذلك النموذج الذي وأد المعارضة والمجتمع المدني في ليبيا[٣٨] فيقول ميلود المهذبي "أثرت المعطيات الثلاث لحقوق الإنسان والتعددية واقتصاد السوق على شكل الدولة السياسي والنمط القانوني وأحياناً التفكير الفلسفي للعقل العربي وبدأنا نلاحظ تبلور شكل "فسيفساء" في الفكر السياسي العربي كنتيجة لتعدد النماذج السياسية، فعرف الفكر السياسي العربي بعض نماذج دستورية للدولة "المتعددة" في الوقت الذي تشكل فيه الأمة العربية وحدة واحدة. فظهرت

الدولة العربية في صور "الملكية" و"الإماراتية" و"الجمهورية".. ويكاد النظام الجماهيري في ليبيا يشكل حالة خاصة ناءت عن تقليد النماذج السياسية المعاصرة في العالم"[٣٩] فهو في رأيه تجديد إبداعي في نوعية الفكر السياسي العربي والمنعكس بالضرورة على شكل الدولة المعاصرة في الوطن العربي!! فليبيا لإيمانها بالخصوصية الثقافية (هذا الكوخ الذهبي الخاص) ورفضها لمنظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان (الغربية) تشكل إبداعاً من وجهة نظر هذا الباحث والكاتب القومي!

وتحت هذه الدعوي يرفض أحد الباحثين عالمية حقوق الإنسان بدعوى أنها "عولمة للفهم الغربي لحقوق الإنسان"[٤٠] وفي هذا كله استرجاع محاكاتي لمفردات الأيديولوجية الدينية التقليدية في مقولاته: العداوة والتآمر والخصوصية.. التي تجد مبررات لها في نصوص الأيديولوجية الأصولية، ولكن لا تجد سنداً في الفكرة القومية ذات الأصول العلمانية، مما يطرح التساؤل والتعجب، الذي نري إجابته تتلخص في الضعف النظري والنزوع إلى التعبوية الأيديولوجية للجماهير وتغريبها وإشغالها عن مطالبها الديمقراطية وأيضاً تبرير ممارسة العنف والقمع السياسي والفكري لكل التيارات المعارضة!

وكانت دعوى الثورية الشعبية، والدفاع عن قوي الشعب، هي الأثيرة لدي القوميين من أجل اغتيال الحقوق والمواطنة للمواطنين (هذا الشعب). فقد أعرب عبد الناصر عن عدم ثقته بالأحزاب عندما ذكر ان هيئة التحرير ليست حزباً يجر المغانم على الأعضاء أو يستهدف شهوة الحكم والسلطان وإنما هي أداة تنظيم قوي الشعب وإعادة بناء مجتمعه على أسس جديدة صالحة، كما أعلن بعد إنشاء الاتحاد القومي عدم ملاءمة نظام التعدد الحزبي، وكذلك نظام الحزب الواحد مبرراً بذلك عدم تطبيقها، كان نظام الحزب الواحد لا يناسبنا لأنه عبارة عن احتكار السياسة، ولأن نظام الأحزاب المتعددة لا يناسبنا لأنه وسيلة لتغلغل النفوذ الأجنبي داخل بلادنا ليهدم هذه القاعدة التي نبنيها والتي نبني عليها الشعب"[٤١].

كما هاجم الميثاق بكل عنف ما أطلق عليه الديمقراطية الدستورية الشكلية، والتي اعتبر النظام المصري في ظل دستور سنة ١٩٢٣ تطبيقاً لها؛ إذ يقول: "إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه"[٤٢]، وهكذا ليس ثمة مكان للآخر الفكري والسياسي في الفكر القومي الناصري، تحت حجة العمالة الاستعمارية والتهديد الخارجي والنظرة التآمرية!

ومثل هذا الذي ذكره عبد الناصر ذكره القذافي في كتابه الأخضر وبنفس الحجج ترحيباً بالشعبوية الجماهيرية، التي لم تنتج سوي القمع والاختطاف واغتيال قوي المجتمع المدني

والتحول الديمقراطي!!

وقد امتد هذا الموقف مع عبد الناصر في مباحثات الوحدة سنة ١٩٥٨ حيث ذكر أن إقامة برلمانات بدون القضاء على الاستغلال وعلي سيطرة رأس المال سيعني تمثيل هذه البرلمانات للأقلية فقط أي لتحالف رأس المال مع الإقطاع ولا يمكن أن تمثل الشعب العامل، ونفي أن تكون هذه ديمقراطية سياسية لأنها في الواقع دكتاتورية الرجعية واشترط لتحقيق الديمقراطية السياسية تطبيق الديمقراطية الاجتماعية[٤٣].

وهذه الفكرة تليدة في أدبيات الفكر القومي وهي الفصل بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والحقوق المدنية والسياسية والتضحية بإحداهما لصالح الأخري، ولا زالت كذلك كما نجد لدي أحد أقطاب التيار الناصري المصري في مطالبته بحقوق الشعوب قبل حقوق الأفراد "الديمقراطية"[٤٤].

فقد هاجم الانشغال بالديمقراطية قبل الانشغال بلقمة العيش وحقوق الشعوب، ولعل في ذلك تأثر بهجوم الميثاق على حق التصويت غير المرتبط بالحق في لقمة العيش الذي اعتبره "خديعة مضللة للشعب"، وهكذا تكون الديمقراطية قابلة للإزاحة أمام فعل الوحدة الاندماجية القسري والتهديد الخارجي، وأيضاً أمام الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وهذا الأخير رديف لما تطرحه بعض أنظمة الحكم الأحادي أو التعددية المقيدة من الفصل بين الديمقراطية التي تعني عندهم اللااستقرار واللاتنمية !

وإذا انتقلنا من عبد الناصر إلى البعثيين في سوريا لنجد الدستور السوري الصادر في ١٣/٣/١٩٧٣ لا تختلف بنيته كما يقول أحد الباحثين عن دساتير الدول الملكية والإمبريالية "فهو يحمل هيمنة صريحة من قبل السلطة التنفيذية المتمثلة بشخص رئيس الجمهورية على السلطتين التشريعية والقضائية، والذي يتمتع بصلاحيات وسلطات لا تختلف عن السلطات المطلقة لأي ملك أو أمير، بل تفوقها أحياناً، فأعمال السيادة الممنوحة لرئيس الجمهورية تشكل خطراً على الحريات والحقوق الفردية والعامة، وتتفاقم هذه الخطورة طرداً مع غياب التقاليد والممارسات الديمقراطية في البلد حيث يصبح المجتمع رعايا في قبضة الحاكم، الأمر الذي يحول دون تبلور مفهوم حديث للمواطنة يضمن كرامة وحقوق الأشخاص[٤٥].

ويضيف هذا الباحث "إن سريان أحكام هذا الدستور منذ عام ١٩٧٣ في ظل حالة الطوارئ والأحكام العرفية المعلنة في ٨/٣/١٩٦٣ والمراسيم الجزائية الخاصة ولم تطرح يوماً دستورية أي من هذه الأحكام على بساط البحث وكأنها أقوي من الدستور نفسه".

وأمام هذه القيود والأحكام العرفية، وعلي مدي ثلاثين عاماً منذ الانقلاب الأسدي البعثي غدت سورية كما يقول رياض الترك "مملكة للصمت" لا يسمع منها صوت إلا صوت الحاكم

الفرد والحزب القائد والمؤسسات القمعية الأمنية التي تتولى التحقيق والمحاكمة والحرمان التعسفي من الحرية في كل قضايا الرأي والرأي المخالف، فكل الحريات مشروطة بموافقة الحاكم والحزب القائد، وأي اشتباه في الخروج عنه يستتبع الملاحقة والمحاكمة ! فما يسمي الحركة التصحيحية في سورية والتي بدأت بانقلاب حافظ الأسد على رفاقه في أكتوبر سنة ١٩٧٠، والذي أكد ورفع شعار "الحزب القائد" لينفي أي إمكانية لتعددية حقيقية وفاعلة أو وجود معارضة فعلية ، وأتي بعده ابنه بشار مرفوعاً له شعار جديد ومقولة جديدة هي "قائد مسيرة الحزب والشعب معاً" لم يكن لها دور حتى الآن سوي ما يقول له أحد المناضلين السوريين من "تحنيط جيل كامل من السياسيين لم يعد يدري كيف يتصرف حفاظاً على رأسه أو امتيازاته القديمة"[٤٦].

ولم يكن نصيب المخالفين فكرياً أو المعارضين سياسياً سوي التجميد والتقييد في ظل "تبعيث" القضاء الذي حول السلطة القضائية في سوريا إلى وظيفة لدي السلطة التنفيذية، وفي ظل العسف الخارج حتى عن القانون الاستثنائي الذي عرفه مئات السجناء السياسيين الذين بقوا أكثر من ١٥ عاماً في السجن دون محاكمة أو تهمة !!

وفي دراسة عن أزمة الحركة السياسية في الوطن العربي[٤٧] يذكر الباحث ما رصده تقرير منظمة العفو الدولية عن أوضاع حقوق الإنسان في القطر السوري سنة ١٩٨٣ والذي تتشكل أهم ملامحها في :

١- اعتقال ثلاثة آلاف وخمسمائة شخص ما بين يناير ١٩٨٠ وديسمبر١٩٨١.

٢- استمرار اعتقال أكثر من مائتي شخص من المعارضين السياسيين.

٣- التعذيب الوحشي صار أحد التقاليد المتبعة في السجون السورية.

٤- صارت الاختفاءات تشكل ظاهرة متبعة ومستساغة.

٥- كما سجل التقرير واقعة الإعدامات والقتل الجماعي التي ألحقها النظام الحاكم في سوريا بالآلاف من الناس في مدينة حماه.

كما أثبت هذا التقرير أن نظام الحزب الواحد في العراق لم يكتف بإلحاق عقوبة الإعدام بحق المعارضين السياسيين إلى الحد الذي صارت معه عقوبة الإعدام جزاء يلحق أي شخص يخرج عن الإطار التنظيمي لحزب البعث والانخراط في أحزاب أخري إن كان ذلك الشخص عضواً في حزب البعث، كما أن هذه العقوبة تلحق أيضاً أي شخص قد ينضم إلى تنظيمات شعبية معينة[٤٨].

وهكذا مارست أنظمة الحكم القومي العربي مع الآخر السياسي أعتى أنواع القهر والقمع، وتفوقت في ذلك على أغلب الأنظمة القطرية، وأحياناً الإسلامية والأبوية في منطقة الخليج،

كما مارست الأيديولوجية في مقعد الحكم كبتها واغتيالها للتسامح السياسي والعقيدة الديمقراطية، مارست هذه الأيديولوجية على مستوى الفكر والجدل العام كثيراً من القهر الفكري مستخدمة نفس التهم في العديد من القضايا الفكرية كالتطبيع والتمويل وغيرها، مما دفع أحد الباحثين المصريين إلى اعتبار الأيديولوجية القومية في مصر في شكلها الناصري ومبرراتها الموجودة عائقاً في طريق توافق النخبة والتسامح الفكري والسياسي فيقول "لم تنجح النخبة في مصر في تحقيق التوافق العام حول الأهداف الوطنية المستقبلية لمصر، ليس فقط بسبب كثرة الثوابت والخطوط الحمراء التي تضعها الشرائح المكونة لها أو بسبب الاستبعاد المتعمد للكثير من القضايا العملية الحيوية من النقاش والحوار في المجتمع، وإنما أيضاً لأن تراثاً تكون في مصر منذ ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ وما زالت آثاره باقية حتى الآن(٤٩).

ثم يستطرد الكاتب في تحديد ما فعلته الثورة بالنخبة في مصر "قد تم تأميم النخبة بكاملها لمصلحة السلطة السياسية وبيروقراطيتها من خلال السيطرة على الإعلام والصحافة والتنظيم السياسي الواحد، والهيمنة على النقابات والاتحادات وجميع أجزاء المجتمع المدني ومن استعصي على الترويض من المثقفين والساسة كان نصيبه قدر غير قليل من القسوة الوحشية"(٥٠).

وهكذا يتبدى تصور الآخر (إثنياً وسياسياً وفكرياً) في الأيديولوجية القومية العربية محل ارتياب واتهام غالباً وموقع تخوين وانتهاك وقمع.. مما يضع مفاهيم التسامح السياسي والفكري في المقبرة ومعها الديمقراطية، ويجعل أي محاولة لتجديد هذا الفكر تبتعد عن تطوير مفهوم الآخر وتناوله حرثاً في الماء، وتثبيتاً للماء الآسن، وقد شهدنا ذلك جليا في محاولات عقد المؤتمرات القومية بحيث تعني الإطار العربي ككل وليس تياراً فكرياً أو سياسياً واحداً، ولكنه يضم مختلف التيارات، ولكن يشهد أحد المناضلين الاشتراكيين "أن بعض أعضاء المؤتمر الناصريين والبعثيين مازال ينظر بريبة إلى زملائهم الماركسيين في المؤتمر، ويري أن المؤتمر منبراً للقوميين "التقليديين" وأن الماركسيين دخلاء، وعليهم أن يبحثوا عن منبر آخر"(٥١).

مما يؤكد أن التصورات الرئيسية لازالت تحرك عدداً غير قليل من القوميين ومن أجيال مختلفة نحو رفض الآخر الفكري أو الريبة منه، رغم محاولات تجديد هذا الفكر المتواصلة من داخله ومن خارجه، مما يدل دلالة عظيمة على ضرورة وأهمية تجديد هذه التصورات أولاً!.

هوامش

١- محمد سبيلا "الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية" بيروت، المركز الثقافي العربي، سنة ١٩٩٢ صـ١٨.
٢- راجع ناصيف نصار "الأيديولوجية على المحك .. فصول جديدة في تحليل الأيديولوجيا ونقدها" دار الطليعة بيروت ط١ سنة ١٩٩٤ صـ ١١٠ .
٣- راجع نموذج ندوة "صورة العرب لدي الآخر" سنة ١٩٩٣ وندوة "كيف يري العرب الآخرين" التي نظمتهما الجمعية العربية لعلم الاجتماع وأيضاً طاهر لبيب "صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه" بيروت مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٩.
٤- اقتباسات عن هيثم مناع "المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- ط١ سنة ١٩٩٧ صـ ٦٦ ، ٦٧.
٥- هيثم مناع المصدر السابق صـ٦٧
٦- نقلاً عن عصام الخفاجي "ما وراء الدولة القومية المتطرفة" رؤي مغايرة" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يوليو ١٩٩٧ صـ٤.
٧- عفلق "في سبيل البعث" الجزء الأول صـ١٩٣.
٨- عفلق "في سبيل البعث" الجزء الأول صـ١٩٥.
٩- عفلق "في سبيل البعث" الجزء الأول صـ١٩٥.
١٠- راجع عفلق "في سبيل البعث" الجزء الأول.
١١- المصدر السابق صـ ٢٧٤.
١٢- المصدر السابق صـ ١٧٨٢ .
١٣- المصدر السابق صـ ١٧٩ .
١٤- المصدر السابق صـ١٨١.
١٥- المصدر السابق صـ ١٨١ ، ١٨٢.
١٦- السيد ياسين "تحليل مضمون الفكر القومي دراسة استطلاعية" صـ ١٤٥.
١٧- ياسين الحافظ "في المسألة القومية الديمقراطية الآثار الكاملة" دار الطليعة بيروت سنة ١٩٨١ صـ ٢٥٠ ، ٢٥١ .
١٨- ساطع الحصري "في المواطنة القومية" صـ ٦١، صـ١٥٧ (ضمن الأعمال الكاملة).
١٩- نقلاً عن ناصيف نصار "الأيديولوجية على المحك" هامش صـ ٥١ .
٢٠- عبد العزيز الدوري "كتابة التاريخ العربي" مجلة المستقبل العربي عدد ١٦٣صـ ٥ ،٦.
٢١- المصدر السابق صـ ٦ .
٢٢- نقلاً عن "وحيد عبد المجيد" محرراً "التقرير الاستراتيجي العربي" سنة ١٩٩٩ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الأهرام سنة ٢٠٠٠، صـ١٢٤.
٢٣- راجع عبد الإله بلقزيز وآخرون "القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي" المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ط١ سنة ١٩٩٩، صـ١٢٣.
٢٤- رياض نجيب الريس "الدعوة إلى حلف أطلسي عربي" مجلة المستقبل العربي عدد ٢٣٤ أغسطس سنة ١٩٩٨ صـ ١٠.
٢٥- سعدون حمادي "مكانة الوحدة في مشروع النهضة العربية الحديثة" المصدر السابق صـ ١٧ .
٢٦- راجع نموذج أحمد الجبالي "أطروحات أولية حول تجديد الفكر القومي" دار المستقبل العربي عدد ١٦٢ سبتمبر ١٩٩٢، صـ٨٧ وما بعدها.
٢٧- نقلاً عن هيثم مناع "مشرف" "الموسوعة العالمية المختصرة الإمعان في حقوق الإنسان" ج١ صـ ١٩٤، ١٩٥.
٢٨- راجع ريحان رمضان "شعب منسي ودستور غائب" قراءة في المسألة الكردية في سوريا" مجلة مقاربات عدد ٢، صـ ٧٢ .

٢٩- المرجع السابق صـ ٧٧ .

٣٠- المرجع السابق صـ ٧٨.

٣١- عصام خفاجي "إرهاب الدولة وانحطاط السياسة العراقية" مجلة رؤي مغايرة عدد ٢٣ يوليو ١٩٩٧ صـ ٢٢.

٣٢- راجع فوزي منصور، العرب والخروج من التاريخ، تزجمة ظريف عبد الله وكمال السيد، مكتبة مدبولي القاهرة ط ١٩٩٣ صـ ٤٣ .

٣٣- عصام الخفاجي "ما وراء الدولة القومية المتطرفة" مجلة رؤي مغايرة عدد ٢٣ يوليو ١٩٩٧ صـ ٤.

٣٤- نقلاً عن: وحيد عبد المجيد "الوطنية والتفكير السياسي" مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الأهرام ط١ سنة ١٩٩٩ صـ١٥٩.

٣٥- راجع جريدة العربي الناصري ٢/٢٥ ، ٨/٦/ ١٩٩٩.

٣٦- هو الأستاذ / عبد الحليم قنديل رئيس تحرير العربي الناصري، والمناضل هو د. هيثم مناع المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان وقد أشرف على تحرير عدد مجلة نشطاء الصادرة عن البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان أبريل سنة ٢٠٠٠، وقد تأكدنا من موقف د. هيثم في لقاء معه بالقاهرة يوم ٥/٢٩/ ٢٠٠١.

٣٧- نقلاً عن: عصام خفاجي "ما وراء الدولة القومية المتطرفة" م.س.ذ.

٣٨- راجع ميشيل عفلق "في سبيل البعث" ج١ صـ٢٨١.

٣٩- ميلود المهذبي "إشكاليات في مسألة الدولة القطرية في الوطن العربي" ضمن "القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي" صـ١١٣ المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ط١ صـ ١٩٩٩.

٤٠- محمد فهيم يوسف "حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة : عولمة حقوق الإنسان أم عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان" مجلة المستقبل العربي عدد ٢٣٥-١٩٩٨/٩ صـ ٦٣.

٤١- مقابلة عبد الناصر مع مندوب التليفزيون الأمريكي في ٧ ابريل ١٩٥٨.

٤٢- الميثاق صـ ٤٥ .

٤٣- نقلاً عن محمد صفي الدين خربوش "الاتجاه القومي في مصر" رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية صـ٢٠٨

٤٤- هو د. حسام عيسى - راجع "تجديد الفكر السياسي" تحرير عصام الدين حسن. م.س. ذ.

٤٥- راجع : جمال الهيثم نعال "الحريات الديمقراطية: حقوق الإنسان وأزمة القضاء في الدستور السوري" مجلة رواق عربي عدد١٢ .

٤٦- د. هيثم مناع "الاختيار الديمقراطي في سورية" مجلة مقاربات عدد (١) خريف سنة ٢٠٠٠ صـ ١٦.

٤٧- راجع : د. صالح حسن سميع "أزمة الغربة السياسية في الوطن العربي" ط١ دار الزهراء للإعلام العربي، سنة ١٩٨٨ صـ ٤١١ .

٤٨- المصدر السابق صـ ٤١٦.

٤٩- د. عبد المنعم سعيد: "تراث يوليو وتوافق النخبة" الأهرام ١١ يونيو سنة ٢٠٠١ صـ٢٦

٥٠- نفس المصدر.

٥١- راجع : حسين عبد الرازق، اليسار، عدد ١١٤- أبريل سنة ٢٠٠٠، صـ ٥٢ .

الفصل الثاني

السلطة والأيديولوجيا
... العناق الممتد



قراءة في أيديولوجيا النظم القومية الحاكمة

تمهيد

الأيديولوجيا سلطة، سلطة بما تحمل من أهداف مقدسة وأحلام ووعود للجماهير التي تؤمن بها، ومن قدرتها وما تدعيه من قدرة على الإجابة على كل الأسئلة التائهة في الماضي والحاضر .. ولكنها كما يمكن أن تكون نداء للتغيير والثورة والإصلاح .. يمكن أن تكون صوت التبرير وبقاء الأوضاع على ما هى عليه، مارست هذا الأيديولوجية الدينية في العصور الإسلامية وفي العصور الوسطي في أوروبا، ومارسته أيضاً الأيديولوجية القومية العربية في العهد الناصري، وبعده مارسه البعث مع سلطاته الحاكمة في سوريا والعراق، وانقلبت الأيديولوجية على دعوتها الديمقراطية والإنسانية لتمارس شرعية الاستبداد وتقدم ما تدعيه من حقوق الوطن على حقوق المواطن، وكيف انسربت دعاواها في تأكيد تصوراتها المقدسة، وتحقيق أهدافها المتعالية إلى أنظمة الحكم القومية وغير القومية في شرعنة وتبرير الممارسة اللاديمقراطية لها.

تحت دعوي الشعبية والثورة الاجتماعية التي استعارتها الأيديولوجيا القومية من ستالين تمت مذبحة الديمقراطية في هذه النظم، وتحت شعارات من قبيل "الحزب القائد" و"الزعيم الملهم" و"الطليعة الثورية" تم احتكار السياسة ومأسسة النظام الشمولي.

ولا تكتفي الأيديولوجية في عناقها الممتد مع السلطة بتبرير ممارساتها بالحجج التقليدية من قبيل التآمرية والخصوصية الثقافية، بل تتولد حججها مع تغير المستجدات ومتغيرات العصر، فقد تقول التنمية والإصلاح أولاً[1] وقد تقول الاستقرار ولا صوت يعلو على صوت

المعركة مع العدو الصهيوني أو غير ذلك من حجج ركيكة وتبرير يطعن العقل والوعي!

دأب الفكر العربي على ترديد مطلقاته وغنائياته وأحلامه الكبيرة دون أن يلفت نظره ما يعني المواطن العادي من حقوق مدنية وسياسية وأحياناً اقتصادية واجتماعية، دأب على ممارسة التوحيد، توحيد السلطة، توحيد المجتمع، أحادية الممارسة، قافزاً فوق الواقع والتاريخ، بتعدديته واختلافه .. طارحاً وعوداً في فصام نكد بين التنمية والديمقراطية أو بين الأنتصار في صراعاته الخارجية وإتاحة التعددية والمعارضة السياسية داخلياً .. غارقاً في أفكار من قبيل (الانقلاب -زمن البطولة- الحزب القائد- قائد مسيرة الحزب والمجتمع) التي لم تكن كما حاولت أن تخدعنا مقومات للمواجهة والإنجاز والاقتدار على تعبيرات صدام حسين، ولم تعد ترى السياسة بحثاً عن التسوية والتعاون بين مختلف أطراف وفئات المجتمع لتحقيق أهداف ممكنة وواقعية إلى ثورة عليه وإرادة تحويل له بالقوة والقسر[٢]، مما أصاب حركة المجتمع المدني في ظل نظامها الشمولي واغتيال التعددية في مقتل وقاد المجتمع إلى الانهيار[٣] وكرست من هلامية الدولة ومؤسساتها.

حاول البعض تبرير الممارسة اللا ديمقراطية للأنظمة القومية بأن الديمقراطية لم تكن شغلاً شاغلاً لهذه الأنظمة فيما بعد الاستقلال؛ لأنها لم تكن ضمن اهتماماتهم واهتمامات العالم أجمع في هذا الوقت، وهذه حجة واهية لأن الديمقراطية والإصلاح السياسي والدستوري كانا إحدى أطروحات النهضة العربية منذ بدايتها، كما كانت مطروحة في برامج الزعماء والأحزاب القومية قبل توليها مقاعد السلطة. فالديمقراطية كانت موجودة في كل الأدبيات القومية الكلاسيكية، ولكن بناءها الهش وطغيان التصورات الأيديولوجية الأخرى عليها أو قضاءها عليها في أثناء ممارسة الحكم أو أزماته، هو الذي يمكن أن نلاحظه في هذا الفصل. الذي نحاول تلمس مواضع العناق بين الأيديولوجية القومية وبين تلك النظم التي تولت السلطة باسمها.

أولاً: البعث وبناء الدولة التسلطية في سوريا

رغم أن مؤسسي البعث ميشيل عفلق والبيطار وزكي الأرسوذي قد درسوا في فرنسا، إلا أن دراستهم لم تعكس تأثرا واضحا بالمواثيق والنظريات التي ترسم علاقة الفرد بالدولة وعلاقة السلطة التشريعية بالتنفيذية وشخصية الدولة الدستورية مع الحاكم. كانت بداية البعث تقف مع الديمقراطية البرلمانية والمبادئ الدستورية، إذ قدم أعضاء القيادة العليا للحزب (ميشيل عفلق- صلاح البيطار- مدحت البيطار) طلبا لوزارة الداخلية مرفقا بمبادئ الحركة

للموافقة على إجازة حزب البعث العربي، تنص المادة الرابعة منه على أن:

"الحزب يسعى إلى وضع دستور للدولة يكفل للمواطنين العرب المساواة المطلقة أمام القانون وتتولى الدولة صيانة حرية القول والنشر والاجتماع والاحتجاج والصحافة وفسح المجال لتأسيس النوادي والجمعيات الأحزاب[٥]. وقد وافق المؤتمر التأسيسي للحزب الذي عقد في دمشق في ٤ نيسان ١٩٤٧ على ذلك، وكان هذا تأثرا بما كان قائما من نظام بناء الديمقراطية، ولكن أخفقت هذه المبادئ أمام أول الاختبارات. فقد أيدت قيادة البعث الانقلابات العسكرية التي حدثت في سوريا عام ١٩٤٩، بل كان البعث هو الحزب الوحيد الذي أيدها بدءاً من انقلاب مارس (حسني الزعيم) الذي أرسل له عفلق مذكرة قال فيها "نستبشر بهذا الحدث ونعلق عليه الآمال" ثم أيد عفلق انقلاب سامي الحناوي الذي أطاح بالانقلاب الأول بعد قيامه بستة أشهر وقتل حسني الزعيم وعين عفلق وزيرا للمعارف ووفق ذلك التغير تغير موقف الحزب من تأييد النظام الدستوري إلى اشتراط النظام الجمهوري[٦] وفي ٢٠ كانون الثاني ١٩٥٠ أيد الحزب الانقلاب الثالث الذي قاده الدكتاتور العقيد الشيشكلي الذي كان معاونا لرئيس الأركان العامة عند الحناوي وفيما بعد منع الشيشكلي حزب البعث الذي أيده بعد أن أغلق جريدته في ٢٦ كانون الثاني ١٩٥٢. وبعد إعلان الوحدة مع مصر ١٩٥٨ وفي عهد شكري القوتلي الذي أتى في يناير ١٩٥٨ وافق قادة البعث على حل حزبهم إقرارا بالشرط الذي فرضه عبد الناصر.

فرغم أن النمط الانقلابي كان هو نمط انتقال الخلافة السياسية في سوريا منذ عام ١٩٤٩، وحتي انقضاض حافظ الأسد على السلطة في نوفمبر ١٩٧٠ ليحكم أطول فترة في تاريخ سوريا كان موقف حزب البعث من الانقلاب نظراً وتطبيقاً، فكما كان لفظاً "أثيراً" لدي عفلق في حديثه عن "الانقلاب الثوري" والطليعة الانقلابية، والنبي البطل، وعند البيطار في الأيديولوجية الانقلابية. كان فعل العسكر الذي ساندته الأيديولوجية وازرته كافرة بالفكر الديمقراطي والتعددية الدستورية ولا يزال ذلك في رأينا يحكم مواقف البعث في سوريا والعراق حتى الآن .

فقد غير البعث موقفه من الديمقراطية البرلمانية نهائياً ورسمياً منذ استلامه للسلطة في العراق وسوريا سنة ١٩٦٣، ففي مؤتمره القومي السادس المنعقد في تشرين الأول من نفس العام بدمشق "دعا إلى تخطي البرلمانية باعتبارها أحد أشكال سيطرة الطبقات الإقطاعية والبرجوازية على الطبقات الكادحة، ورأي أن ربط قضية الديمقراطية على نحو مجرد ومطلق بمبدأ تعدد الأحزاب يمثل المنطق البرجوازي في فهم الديمقراطية"، ثم أخذ في مرحلة تالية

وهو خارج السلطة بسياسة الجبهة الوطنية الموحدة، التي يقودها الحزب القائد..!

وتحت دعوى الديمقراطية الشعبية أو الجماهيرية يتجلى منطق السلطة في حكم البعث إذ يتماهى البعث والمجتمع المدني مع الحزب الذي يتماهى بدوره مع الحاكم الفرد.. لتتأسس دولة شمولية وتسلطية قوية تحتكر وسائل التعبير والإعلام والممارسة السياسية والتحكم في كل مقدرات المجتمع!

إن الشمولية لا تعني الانفراد بالسلطة الذي لا يدعي أي نظام شمولي القيام به، ولكنها حسب ما يشير بيير Peyer إلى استبداد المشاركة أي الطغيان الممارس باسم دفع المشاركة النشطة (التطوعية أو الإلزامية) لكل المواطنين[٧]. فهي لا تلغي المشاركة الجماهيرية، ولكنها تقولبها في اتجاه واحد، لا يكون سواه من السلطة إلى الجماهير، فيغدو فيها الحزب القائد القوة المنظمة للتعبير عن مصالح الأمة ومستقبلها، وله كلمته الحاسمة في الجهاز القضائي والتنفيذي ويصنع الجهاز التشريعي على صورته، وإذا رجعنا إلى أدبيات البعث فلعل ما حدده نديم البيطار في "الأيديولوجية الانقلابية" هو أكمل وصف للشمولية من الإيمان الاعتقادي- الحزب القائد- القائد البطل احتكار الحزب والطليعة لكل وسائل التعبير والممارسة السياسية.

ولعل التأمل في تجارب الحزب البعثية في سوريا يوضح ذلك خير توضيح، وخاصة تلك التجربة الأخيرة الجديدة لحافظ الأسد وخلفه بشار على جسر من الدعاوى القومية والشعارات الزاعقة التي لا تفعل شيئاً سوي اغتيال الديمقراطية والمجتمع المدني في سوريا وحقوق المواطن السوري.

فمنذ عام ١٩٦٣ تم تهميش القانون العادي وهيمنة القوانين الاستثنائية على سوريا، كما دخل مبدأ حكم الحزب الواحد، وتحولت السلطة في سوريا من حافظ الأسد إلى "نظام فردي مشخصن" في شخصه ولم يعد لحزب البعث في وجود حافظ الأسد نشاطه وأفراده، بل شهدت هذه الحقبة تجنيط جيل كامل من السياسيين لم يعد يدري ماذا يفعل حفاظاً على رأسه أو على امتيازاته القديمة، فقد مات حزب البعث بعدما أمات الحيوية السياسية في سوريا كلها، ولم يعد كخط أيديولوجي ومصدر إلهام سياسي ومصدر استقطاب للشبيبة والكوادر، اللهم إلا بالمعنى النفعي والانتهازي للكلمة[٨].

وهكذا لم يفعل الحزب القومي الأشهر "البعث" في سوريا سوي بناء لدولة تسلطية تحتكر السياسة والاقتصاد والتعبير واغتيال الديمقراطية وحقوق الإنسان واستقلال القضاء.

١- **الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا**: تحت دعوى الشعبية تنكرت سوريا والبعث للديمقراطية البرلمانية والتعددية الحزبية، وباسم الخصوصية الثقافية تنكرت لمفاهيم من قبيل

حقوق الإنسان والمجتمع المدني، ولجأت في مواجهة هذه المنظومة الديمقراطية الشائعة في العالم الآن، في إطار ما يسمي الموجه الرابعة للتحول الديمقراطي، والتي تمثل معظم البلدان العربية استثناء عنه إلى وسيلة عربية غربية وهي أن تقر في الدستور الحقوق المعينة لمصادقتها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين، ولكن تقيده بالقانون المعني الذي قد يكون موجوداً فيمارس القيد للحرية واغتيال الحق أو على تعبيرات برهان غليون "الإجهاز على المجتمع المدني كما يجهز الجراد على الزرع"، أو غير موجود فتقوم السلطة ببيروقراطيتها وأجهزتها العسكرية والأمنية بالاغتيال السريع المقنن حسب الواقع والمصلحة والضغوط الداخلية والخارجية.

لأن الهم الأول للحاكم والبعث صار تثبيت السلطة، وقد علّمت البعث تجاربه المتتالية في تأييد المنقلب والمنقلب عليه أن الصيغة المثلى للحكم هي الواقع، المنفعة والمصلحة، البرجماتية.

فمن الغريب أن البعث في سوريا رسخ وكرس جهده الثقافي في تبرير وجوده ودوره وضرورته، وعقد الآمال وحددها للجماهير بتحقيق الوحدة والاشتراكية والحرية، ولم يؤسس نظرياً للدولة التي تحقق كل ذلك، ولكن أسس للمستبد العادل ودوره كبطل في قيادة الدفة، ثم تجاوب مع الواقع بانفعال راديكالي عنيف يرفض الديمقراطية وحقوق الإنسان، ويتوجس خيفة من حركة المجتمع المدني أو العسكري خشية أن يتعرض لمثل ما قام به من انقلاب لتولي السلطة ضده، فتم تبعيث التشريع كما تم تبعيث القضاء والسعي الدائم لتبعيث كل المجتمع.

الأسد والبعث وحركته التصحيحية: انقض حافظ الأسد على السلطة في نوفمبر سنة ١٩٧٠ بعد صراع بينه وبين نور الدين الأتاسي استغل فيه حجة تدخل سورية في الحرب الأهلية الأردنية، ثم شكل مجلس الشعب الذي عينه رئيساً في ٢٣ فبراير ١٩٧١، وتم الاستفتاء عليه في الثامن من مارس من نفس العام، ثم أعيد الاستفتاء عليه لتجديد مدة رئاسته في سنة ١٩٧٨، وفي عام ١٩٨٥، ثم في عام ١٩٩٢، وأخيراً في عام ١٩٩٩، وينص الدستور الذي أصدره في عام ١٩٧٣ على أن رئيس الدولة ينبغي أن يكون مسلماً يتولى السلطة عن طريق إجراء استفتاء شعبي لمدة سبع سنوات قابلة للتجديد، وذلك بعد تسميته من جانب مجلس الشعب من بين النواب الثلاثة لرئيس الجمهورية، والتوجيه من جانب حزب البعث، وفي حالة وفاته أو العجز الدائم تعقد انتخابات جديدة لتحديد خلفه وللبعث دوره في تحديد الحاكم وتأبيده، بل في مولده كحاكم، ليكون بحق كما وصف نفسه في الدستور السوري "الحزب القائد للدولة والمجتمع"، ويكون رئيسه هو رئيس الجمهورية "قائد مسيرة الحزب والشعب" ويتماهى الشعب والمجتمع مع الحزب في منطق السلطة، الذي يتماهى بدوره مع الحاكم

لتتحقق الحكومة الفردية التسلطية ثم التوريثية، وليتحقق في سوريا نمط جديد من الحكم لم يعرفه العالم حسب علمنا من قبل هو "الجمهورية الوراثية" بتوريث ابنه بشار الحكم بعد أبيه.

فبالبعث والاستبداد نجح الأسد في توطيد أقدامه وأقدام خلفه في الحكم بعد أن قضي به ثلاثين عاماً نجح خلالها في خلق ما سمي بالاستقرار الأمني ولجم وخنق كل أشكال الاحتجاج السلمية والعنيفة في البلاد، وأن يجعل السجن والمنفي السبيل الوحيد للمعارضة في البلاد واستبدال مبدأ انتخاب الرئيس بالاستفتاء على مرشح يعينه حزب البعث[٩]، حتى لو ماتت المواطنة واحتضر الوطن بدعوى أن الرئيس هو الملهم والقائد، والحزب هو الأداة السياسية لترجمة سياسته والمؤسسة العسكرية الأمنية هي الضامن الفعلي للاستقرار[١٠]، وقواعد السلطة في سوريا الأسد كانت تقوم على العناصر الآتية :

١- **موقع حزب البعث في قيادة المجتمع**، كحزب قائد، وإيجاد شكل توفيقي لما يسمي بالجبهة الوطنية التقدمية، يوهم بالتعددية، وإعطاء الحزب كل وسائل الترغيب والترهيب الجماهيري والمخابراتي.

٢- **بناء أجهزة أمنية** وتحصين بنية الجيش السوري منذ ثورة التصحيح في أكتوبر سنة ١٩٧٠، من أهل الثقة، والطائفة العلوية.

٣- **الانفراد بالسلطة** وشخصنة الدستور والتشريع والحزب، فأمم الأسد الرؤية السياسية والبرنامج السياسي حاصراً إياه في نظرة حزب البعث، كما ربط كل خروج عن القوانين الاستثنائية وحالة الطوارئ بشخص الرئيس "المادة ١٠١" و نصّب حزب البعث قائداً للدولة والمجتمع "المادة٨" ومنع أي شكل من أشكال العمل الاجتماعي والنقابي والحقوقي لا ينسجم مع مبادئ الحزب المذكور "المادة ٤٩"، كما أبقي كل التشريعات الاستثنائية التي سبقت صدوره "المادة ١٥٣"[١١].

٤- **التبرير الأيديولوجي والدعاية الديماجوجية:** مارست الأيديولوجية بسلطتها ممثلة في حزب البعث ومثقفي السلطة تبرير كل الممارسات، فسوريا ليست مستعدة للديمقراطية والإصلاح السياسي الآن[١٢]، وحقوق الإنسان والمجتمع المدني مفاهيم تتنافى مع خصوصيات مجتمعنا كما يعلن الأسد الابن[١٣]، أو الدعاية الزائفة مثلما أعلن حافظ الأسد في أعقاب بريسترويكا حافظ الأسد بقوله "إن سورية سبقت جورباتشوف إلى هذا النوع من العلانية والإصلاح والمحاسبة، وضرب مثلاً على ذلك بالجبهة القومية التقدمية دون سواها"[١٤].

إن إقامة البعث في سوريا سواء مع الأسد أو قبله، وبعده في توريث الأسد الابن، ليس إلا دلالة تسلطية شمولية تقوم على مصالح طائفية وعسكرية محددة، جعل الشعب بين مطرقتي

السندان، إما القمع والسجن أو الرضا والتهليل تمليه عليه السلطة. وتؤكد هذه التسلطية الشمولية تشريعات سوريا وممارسات حكومتها[١٥].

وفي ظل هيمنة المحاكم الاستثنائية منذ عام ١٩٦٣ ووجود سلسلة من القوانين المقيدة للحريات في التشريع السوري[١٦] التي تغتال حق التجمع وحق التعبير وتخنق حركة حقوق الإنسان بها وتلاحق نشطاءها وذويهم، وينبغي أن نذكر ما ذكره المناضل السوري هيثم مناع من الإحصاءات الآتية "لدي اللجنة العربية لحقوق الإنسان قوائم غير مكتملة بثلاثمائة شخص بدأت محاكمتهم أمام محكمة ابتدائية بعد عشر سنوات على اعتقالهم وقائمة غير كاملة من ٦٥٠ شخصاً لم يحاكموا رغم بقاء بعضهم في السجن ٢٧ عاماً، ومن أصل ٢٠١٠ معتقلاً يعملون في قطاع الدولة جري رصدهم، وعدد قليل جداً منهم عادوا لعملهم" ويضيف هيثم مناع بأن "ثمة قائمة غير حصرية بأسماء ٣١٠٠ شخص مفقود، غير معروف المصير، والحالات الوحيدة التي أجابت عليها السلطات السورية هي ٧١ حالة معظمهم أعدم كما تقول هذه السلطات لكونهم ينتمون لحركة الإخوان المسلمين" فالقانون يعاقب الانتماء لتيار الإخوان بالإعدام.

وهكذا لم يصنع البعث في عهد حافظ الأسد أو قبله سوي دولة تسلطية قمعية بكل ما تعنيه الكلمة، فهل تكفي أحلام ووعود (الوحدة، الاشتراكية، والحرية) لتبرير مثل هذه الانتهاكات لحقوق الإنسان واغتيال الديمقراطية والمجتمع المدني في سوريا، ظني أنها لا تكفي!! لأن حقوق الإنسان لا تثقل بشئ واغتيالها بأي حجة هو خداع وتزييف للوعي!

٢- **البعث وأيلولة السلطة للأسد الابن:** عند تنصيب بشار الأسد رئيساً للجمهورية خلفاً لأبيه قال رئيس مجلس الشعب السوري وممثل الديمقراطية البعثية "إن أعظم ما نستطيع به تكريم ذكري رحيل زعيمنا الراحل حافظ الأسد هو أن نستجيب لنداء رئيسنا المفدى السيد الدكتور بشار الأسد في بناء دولة العلم والتربية والثقافة على أسس راسخة، وذلك لنصبح شركاء في هذا العالم الذي لن يعيش فيه عيش الكرامة إلا أصحاب العلم والكرامة"، يتساءل أحد الكتاب السوريين "أي ثقافة استبداد عريقة ولصيقة تلك التي جعلت "قدوره" يتحدث عن العلم والتربية والثقافة.. فقط متجاهلاً الحرية والديمقراطية والقانون مثلاً"[١٧]. لم يدع حزب البعث أثناء تنصيبه للأسد الابن إلى تغيير الأوضاع، وعديد من مآسي اغتيال حقوق الإنسان والمواطن في عام ١٩٨٢ أو مذابح وتهجير الأكراد أو اغتيال قوي المجتمع المدني والمعارضة السياسية جلية أمام العيان[١٨]، ما قام به حزب البعث هو تعبيد الطريق لمجيء الابن خلفاً لأبيه في مؤتمره القطري التاسع، الذي كان تطبيقا لتهليل مكرور بعبادة فرد "عاش الأسد،

مات الأسد".

جاء الاجتماع المأساوي يوم وفاة الأسد الأب من أجل توريث الأسد الابن وتعديل المادة ٨٣ من الدستور والخاصة بخفض سن الرئيس إلى ٣٤ عاماً، مما يعلن كما يذكر د. هيثم مناع "هزالة السلطة التشريعية في سوريا.

لذا فسورية التي كانت في عهد الأسد الأب مملكة للصمت ولا مكان فيها لمجتمع مدني أو منظمات حقوقية أو معارضة حقيقية حتما لن تظل كذلك، في عهد الابن، مع طموحات التغيير والإصلاح السياسي والدستوري، فالمواطن السوري لن يظل في صمته، وثمة احتمالات غير منظورة لخيار الاستفراد بتقرير مصير الوطن، أي خيار رفض الانتقال نحو التعددية الحزبية والحريات الأساسية واستقلال السلطة القضائية وإطلاق العنان لحرية التعبير والرأي.

وهكذا يضع البعث وزعيمه المفدى الأسد الابن سوريا على المحك مع إعادتة لإنتاج خطاب أبيه في رفض التعددية السياسية والمجتمع المدني والديمقراطية، فضلاً عما ينتجه القانون والدستور من صلاحيات حاكم شمولي أو ملك فرد.

إن قراءة أولية لخطاب القسم الذي ألقاه بشار الأسد يمكن أن توضح إلى أي مدى يسعى الأسد الابن إلى تأكيد بناء الدولة التسلطية الشمولية التي صنعها أبوه، على أكتاف حزب البعث العربي وعلي مفردات أيديولوجيته التي تقدس حكم الفرد والواحد، ولا تعرف التعددية والتنوع والاختلاف وتداول السلطة، ومن أجل ذلك تكون لهذا الحاكم صلاحيات حاكم شمولي أو ملك يحكم بالحق الإلهي، فالقيادة الفردية للحاكم التسلطي تبرر دستورياً في سوريا؛ حيث ينص الدستور السوري الصادر في ١٣/٣/١٩٧٣ على أن رئيس الدولة مختص[١٩] بـ :

١- تعيين نائب الرئيس ورئيس مجلس الوزراء والوزراء، وإعفائهم من مناصبهم (م ٩٥).

٢- إعلان الحرب والتعبئة العامة وعقد الصلح (م ١٠١).

٣- القائد الأعلى للجيش والقوات المسلحة ويصدر جميع القرارات والأوامر لممارسة السلطة، وله حق التفويض ببعض هذه السلطات (م ١٠٣).

٤- حل مجلس الشعب بقرار معلل يصدر عنه (م ١٠٧).

٥- تعيين الموظفين المدنيين والعسكريين وإنهاء خدماتهم (م ١٠٩).

٦- رئاسة القضاء الأعلى (م ١٣٣).

والبعث كما كان خلف الأسد الأب بكل جسارة، وكل تبرير لممارساته سواءً انتهاكاته لحقوق الأكراد أو المواطن السوري بعموم، يقف بكل ما أوتي من قوة خلف الأسد الابن من أجل

مواصلة المسيرة، تلك المسيرة التي حدد معالمها أحد منظري البعث في سوريا في عشرة مبادئ لم يكن واحداً منها مبدأ الديمقراطية وحقوق الإنسان[٢٠].

٣- أيديولوجية السلطة ودور جديد للأيديولوجية القومية : مع تراجع الأحلام والأهداف القومية عقب الانفصال بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١، ثم نكسة حزيران/ يوليو ١٩٦٧، تراجعت بشكل ما الشعارات القومية الكلية في خطاب السلطة في مختلف الأنظمة القومية، وبدأت أنظارها تتجه نحو الداخل خشية ثورته وبهدف ترويضه وبدأت بعض المساعي السرية من أجل السلام مع إسرائيل وتحسين العلاقة مع الغرب، والقبول ببعض الفبائيات الديمقراطية والمشاركة السياسية وإحداث بعض الانفراج السياسي، ولكن الأهم هو صعود المفردات القطرية وتكثيفها في الخطاب السياسي مع اختزال المفردات القومية فيه، وبدأت تنتج خطاباً قطرياً بمسوح قومية، تستخدم شعارات من قبيل "التنمية الإصلاح الاقتصادي، الاستقرار، والسلام.. إلى آخر ذلك.

وإذا كانت الديمقراطية هي ضحية الانقلابات والمناخ الراديكالي ورفع شعارات من قبيل "وحدة، اشتراكية، حرية" فقد كانت الوحدة والانتصار في الصراع العربي الصهيوني هما الهدف الأسمى (الذي لم يتحقق)؛ ومن ثّم كانت الديمقراطية خروجاً وكفراً بهذا الهدف مما يستلزم المواجهة والقمع، كذلك في مرحلة النزوع القطري للأنظمة القومية نجد تراجعاً للديمقراطية وحقوق الإنسان بحجج الخصوصية والمؤامرة والتحدي الخارجي إضافة إلى ما جد من مفردات "التنمية والاستقرار والمحافظة على الوحدة"، وهكذا تشنق الديمقراطية كمرادف عملي للحرية على مقصلة المنظومة القطرية القومية للسلطة في سوريا والعراق، كما تشنق على مقصلة الفكر القومي نظرياً وما رسخه من مفاهيم الوحدة قبل كل شئ، متبنية الديمقراطية الشعبية الستالينية نموذجاً للحكم، فليس من عجب أن يتشدق الحاكم وحكومته في سوريا مثلاً بمفردات التنمية والإصلاح الاقتصادي والاتجاه إلى اقتصاد السوق ولبراليته، في الوقت الذي يُطالب فيه كل يوم بلبرلة السياسة والانفتاح السياسي والمقرطة الحقيقية للعلاقات في المجتمع فيجيب بأن ذلك ليس من أولوياته الآن، أو أنه يسعى للتطوير لا التغيير، أو أنّ التحدي الخارجي يفرض علينا فرض الاستقرار الداخلي الذي ستفتته الديمقراطية وحقوق الإنسان، هذا فضلاً عن ممارسات العنف ضد المعارضة ومنظمات المجتمع المدني وحقوق الإنسان[٢١]

وهكذا تتلاقى أيديولوجيا السلطة في سوريا مع الأيديولوجيا القومية التقليدية فيما يلي:

١- إزاحة الديمقراطية ورفع مقولة "الحزب القائد" و "الحاكم القائد للمجتمع والدولة"

وهو ما يسميه هوبز "اتحاد الكثرة في الوحدة".

٢- تبرير إزاحة الديمقراطية وانتهاكات حقوق الإنسان من خلال مفردات الأيديولوجية القومية غالباً (الخصوصية الثقافية المؤامرة، التحدي الخارجي، والحفاظ على وحدة كيان الأمة) وتحقيق الأهداف الكبرى للدولة السورية والعربية.

٣- رفض أو تحجيم كل أشكال المعارضة حتى داخل الجبهة الوطنية التي تحكم مع البعث واحتكار حزب البعث لكل وسائل النشر والتعبير وحق التجمع وممارسة الأنشطة السياسية لحزب قائد أوحد للمجتمع.

٤- الاعتماد على العسكر والطائفة العلوية كأهل للثقة في إدارة شئون الحزب والمجتمع، وتحويل المجتمع السوري إلى شبه مجتمع عسكري إما أن تكون جندياً فيه تابع للقائد والحزب وإما أن تكون خارجاً عنه(٢٢).

ولكن تظل الأيديولوجية القومية من أنجح الوسائل السورية في وقف أو اغتيال النضال الديمقراطي والحقوقي وتغرب فئات المجتمع حتى تهتف لجلاديها وهي راضية وممتنة لمثالية الأهداف رغماً عن قمعية وبشاعة الممارسة في الدولة التسلطية التي تحكم. وهذا هو التمويه(٢٣) كأسلوب لترسيخ الشخصية السلطوية على اعتبار أن التمويه ليس فقط مجرد حجب للحقيقة، وإنما هو أكثر من ذلك إحلالاً للوهم محل الحقيقة؛ بحيث يصل الأمر مع الفرد إلى درجة يتعامل فيها مع الأوهام كما لو كانت هي الحقيقة الوحيدة. فالتمويه هو فعل أيديولوجي تمارسه السلطة متعانقة فيها مع سلطة الأيديولوجية، التي تملك وجدان الجماهير واتجاهات تفكيرهم، فتحقق القبول لممارساتها؛ لذا أفرزت كل النظريات المثالية في حكمها أعتى الوسائل قمعية بدءا من الحكم الديني إلى الحكم النازي والفاشيستي، ثم تجربة الحكم الشمولي في الاتحاد السوفيتي وتجارب الحكم الثوري في دول العالم الثالث !

لذا كان تجديد هذه النظريات يستدعي البحث في رؤاها الواقعية وتصوراتها الرئيسية وأن يكون موجهاً وأولوياً فيها التسامح السياسي والمشاركة، وحقوق الإنسان، ولن يكون ذلك بعقلية توحيدية تختزل الكثرة في الواحد، ولكن بعقلية تنوعية تري السياسة وسيلة للتفاوض، وإتاحة الفرص واحترام حقوق كل فئات المجتمع، لا وسيلة للقمع تعتمد وحدة العقيدة، ووحدانية الحاكم، وتوحيد المجتمع توحيداً قسرياً.

ثانياً: البعث واغتيال الديمقراطية وحقوق الإنسان في العراق

تعتمد الأنظمة الثورية في عالمنا العربي، وخاصة في سوريا والعراق وليبيا، على منطق تسلطي ينفي حق المعارضة والتعبير والمشاركة السياسية لمختلف فئات المجتمع، ويسعى إلى تثبيت حكم الفرد تحت دعاوى كشف الفكر والتاريخ زيفها منذ زمن من قبيل الديمقراطية الشعبية أو الاشتراكية والجماهيرية، الخ، وينتهي هذا المنطق إلى اختزال الحزب في الحاكم، والمجتمع في الحزب، والجميع في شخص هذا الحاكم الفرد ورؤيته. وتعتمد في ذلك على العسكر وعلي ميلشياته الخاصة البعيدة عن الجيش وعلي الطائفية والإقليمية والقمع الشديد للمعارضة فيقوم نظام الحكم في العراق مثلاً على أسس ثلاثة(٢٤):

١- **المؤسسات الأمنية:** وهي مؤسسة الأمن الخاص ومؤسسة الاستخبارات التي تعمل كوحدة أمنية لحزب البعث، ومؤسسها هو صدام حسين منذ كان نائباً للرئيس في الستينيات من القرن المنصرم، لذا كان لهذه المؤسسة الأمنية الدور الأساسي في دخول صدام حسين إلى الحكم، والاستخبارات العسكرية التي تحولت الآن إلى إبادة العناصر المعادية الداخلية، وهناك أيضاً مؤسسة الأمن العسكري والتي يرأسها مباشرة صدام حسين وهي الدائرة العسكرية لحزب البعث.

٢- **النخبة السنية:** وهي الأقلية الحاكمة في العراق، والتي توالي صدام حسين وخاصة أهل بلده وقريته تكريت.

٣- **اغتيال المشاركة واحتكار السياسة:** كما يحتكر الزعيم القومي الثوري في البلدان العربية كل وسائل الهيمنة والتسلط ويحتكر لنفسه القيادة (قيادة الحزب، الجيش، الدولة) يحتكر الحزب العمل السياسي، فحزب البعث منذ توليه السلطة في سوريا والعراق سنة ١٩٦٣ أعلن تبنيه للديمقراطية الشعبية وتبني المفهوم الستاليني لها، ومنذ استلامه السلطة في العراق في يوليو ١٩٦٨ بدأ الحزب يشرع لاحتكاره السياسة، فظهر صدام حسين لأول مرة في التليفزيون في نهاية سنة ١٩٦٩ ليقول للناس جميعاً **"لن نسمح لمن يركب البغل خلفنا أن يمد يده إلى الخرج"**، ففهم البعث وصدام لدولته بأنها بغل محمل بالغنائم، وأن الأحزاب ضيف عليه، لا يحق له من غنائم هذا البغل إلا ما تفضل به عليها الحزب القائد(٢٥).

كما سن صدام القانون رقم (٤) لسنة ١٩٧٤ المعروف باسم قانون الحزب القائد والذي يخول سلطة القرار في كل المؤسسات الحكومية وجميع إدارات الدولة إلى قرارات حزب البعث وتقريره السنوي، كما أن قوانين الانضباط الحزبي تكمل هذه الهيمنة بمنظومة عقابية تجعل من الخروج على حزب البعث تهمة تستوجب الإعدام، فالقانون رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ ينص

على:

١- يعاقب بالإعدام كل من انتمي لحزب البعث العربي الا شتراكي وأخفي انتماءاته وارتباطاته الحزبية السابقة!

٢- يعاقب بالإعدام كل من انتمي أو ينتمي إلى حزب البعث العربي الاشتراكي ثم ينتمي بعد علاقته بحزب البعث، إلى أي جهة حزبية أو سياسية أو يعمل لحسابها أو مصلحتها.

وفي يوليو ١٩٧٨ أضيفت مادة جديدة تنص على: يعاقب بالإعدام كل من نسب إلى جهة حزبية أو سياسية أو شخص له علاقة تنظيمية بحزب البعث حالياً أو كانت له علاقة به في يوم من الأيام.

كما أصدر مجلس قيادة الثورة مرسوماً بإعدام كل من ينتسب إلى حزب الدعوة الإسلامية أو العاملين لتحقيق أهدافه تحت أي مسمي من المسميات، ثم عاد في عام ١٩٨٦ وقرر تعديل قانون العقوبات رقم (١١١) بإضافة مادة جديدة تنص على أن يعاقب بالسجن المؤبد ومصادرة أمواله المنقولة وغير المنقولة كل من أهان بإحدى الطرق العلانية رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه أو مجلس قيادة الثورة أو حزب البعث العربي الاشتراكي أو المجلس الوطني أو الحكومة وتكون العقوبة الإعدام إذا كان التهجم أو الإهانة بشكل سافر، وبقصد إثارة الرأي العام[٢٦].

وهكذا لم تكتف الحكومة التسلطية في العراق ولا الحاكم الفرد بتثبيت السلطة في أيديهم ولكن وصلوا إلى مرحلة من تقديسها تحرم وتعاقب بالإعدام من يتجرأ عليها، وليس هذا غريباً على مثل هذا النظام، وقد وصل إلى السلطة بطريقة شبه دموية، فلم يبق من مجلس قيادة الثورة الأول غير البكر و حده الذي مات بالسم فيما بعد إخراج صدام حسين له، وتوالت المؤامرات على اغتيال كل المعارضين، ويكفي أن النظام العراقي أعدم فقط فيما قبل عام ١٩٩٢ (١١٩) مواطناً منهم العلامة الشيعي محمد باقر الصدر في ١٩٨٠/٤/٨[٢٧]، وكأن صدام حسين لم ير في الدنيا إلا نفسه فباشر هواية الاغتيالات، بل لقد حاول سنة ١٩٧٠ اغتيال رمز الحركة القومية في هذا الوقت، عبد الناصر حسب شهادة رجل المخابرات فتحي الديب[٢٨]، وتفرد صدّام بالحزب الذي تفرد بدوره بقيادة المجتمع والدولة، وكما حدث تشدد على المستوي السياسي والعملي جري تشدد على المستوي العقائدي في هذا الأمر؛ ففي باب قيادة الحزب للثورة وسلطاتها السياسية نص التقرير القطري الثامن للحزب على أن "قيادة الحزب للدولة والمجتمع مهمة تحتل أولوية خاصة ولا يجوز التهاون فيها مطلقاً. فهي ضرورة مركزية من ضرورات بقاء الثورة وصيانتها وتطويرها، وهي ليست ضرورة حزبية فحسب وإنما ضرورة وطنية وقومية أيضا"[٢٩]، وبذلك نجح الحاكم الفرد في القومية العربية المتطرفة في

احتكار كل شئ، ورأي أن دوره هو طبع المجتمع بطابعه، ففي حديث لصدام حسين لباحثة أمريكية قال " يستطيع القائد أن يصوغ شعبه كيفما يريد، يستطيع أن يجعله سلبياً أو إيجابياً"(٣٠)، ويشترط صدام حسين من أجل ذلك توحيد الجماهير وتهيؤها لهذا التكيف !!

الفكر القومي الصعودي الصدامي

بعد انفصال فرعي الحزب في سوريا والعراق سنة ١٩٦٣ وخروج القيادة التاريخية ميشيل عفلق من سوريا إلى العراق فراراً من قبضة القيادة الجديدة "صلاح جديد" الذي اتهمه عفلق باليمينية وإغراق الحزب بالفكر الغيبي والتواطؤ مع عبد الناصر لحل الحزب، وبدأت الخلافات الداخلية هنا وهناك، وبعد بروز صدام حسين منذ عام ١٩٦٩، بدأ عفلق يعود إلى تمتماته القديمة من التفكير الرغائبي والنزعة الإرادوية التي ترى أن التاريخ مدفوع بقوة غائبة للتهيئة لصعود قائد ضرورة ميّزه الإله دون سواه بصفة تجسيد رسالة الأمة بعد سبات طويل مستعيداً ما سبق أن ولجه في "عصر البطولة، والبعث والانقلاب، في ذكرى النبي العربي" ومحاولاً مسح وتحويل القداسة من (الخليفة الديني) إلى (القائد القومي) مع توحيدهما في طريق الغلبة والانقلاب والفئة المؤمنة أو الحزب القائد والطليعة الثورية.. بدأ عفلق يسترجع هذه الأفكار مع صعود صدام إلى سلم السلطة، ونجاحه في التخلص من أغلب أعضاء مجلس الثورة، بل اعتبر الكاتب المصري أمير اسكندر ولادة صدام وصعوده كنجم يشرق فوق بيوت الطين فيقول "فالعالم قبل ولادة النجم يشبه صحراء تعاني من هجير الجفاف الفكري والإبداعي في عزلة صوفية منتظراً المعجزة وقد ولد صدام في تلك اللحظة العسيرة وآلامها"(٣١).

وحاول صدام لبس دور المفكر والراعي وشيخ الطريقة فأكد وصول نسبه إلى آل البيت، ففي شجرة العائلة المعلقة في متحف الحزب، يأتي تسلسل صدام السادس والأربعين بعد على بن أبي طالب وأولاده الحسن والحسين وبينهم الملوك والأمراء.. وحين سئل عن مثله بين القادة بأجدادنا العظام قال على وعمر وخالد بن الوليد"(٣٢).

وكما تحدث عفلق عن طبع القائد شعبه بطبعه في مرحلة "الانقلاب على المجتمع" بعد رحلة "انقلابه على نفسه" يؤكد ذلك صدام في أحاديثة الصحفية"(٣٣).

ومن أجل هذه الفكرة المقدسة "القائد الفرد الملهم" ينبغي توحيد كل فئات الشعب في اتجاه رؤيته، ويذكر زهير الجزائري أن البعث كان يعتمد في البداية على التقسيمات الاجتماعية الماركسية للجمهور (الإقطاع، شبه الإقطاع، البرجوازية الريفية، البرجوازية الكبيرة،

البرجوازية البيروقراطية، الفلاحون المعدمون، العمال والبرجوازية الصغيرة)، ولكن مع تبلور فكرة الحزب الواحد وحزب كل العراقيين عاد إلى المتطلبات الأولي بتغليب الوحدة الروحية على الوحدة الاجتماعية، وقد يظهر هذا الفهم في التقرير القطري التاسع، إننا ننطلق من هذه المفاهيم من معرفة دقيقة بأن العراقيين أصبحوا متجانسين اجتماعياً ونفسياً ومتقاربين إلى حد كبير، وهكذا يقضي النظام الكلي للفكر والسلطة في العراق على التباينات والتنوعات الاجتماعية والطبقية والفكرية الموجودة بالمجتمع سعياً إلى طبع الجميع بطبعه.

وهذه هي الرؤية الجمعية التي تسحق الفرد، ولم ينفلت من الالتزام بها أي من أنظمة الحكم العربي وخاصة القومي منها، إذ كانت هذه الرؤية هي المحرك وهي شهادة التفوق وأنّها شهادة الرسوب حسب التزام الفرد بها. وكما يقول زهير الجزائري "وبتناوب الأدلجة الفوقية والخوف يمكن للقائد فرض إرادته وإعادة خلق إنسان الثورة الجديد على صورته أو على الصورة التي يريدها"(٣٤).

وللرئيس العراقي صدام حسين قاموسه الخاص الذي يستلهم النزعة الرغائبية والإرادوية في نفي الزمن والتاريخ والواقع ليقتدر عليه، فكلمة الاقتدار هي الأكثر تردداً بين أحاديثه، ويلاحظ زهير الجزائري أيضاً أن الواقع بالنسبة للعقل الإرادوي ليس معطي أو نهائياً ومستقلاً عن الإرادة، إنما يوجد من خلال الحدس، وإن وجد فهو واقع بلا إصابة أو وجود مستقل إنما هو سلبي مهيأ لاستقبال القرار ليتغير إلى حالة أخري كما تشاء إرادة القائد(٣٥).

يفسر هذا الفكر تورط صدام في حربي الخليج الأولي والثانية، ويمثل خداع شعبه وانتهاك حقوقه، في الأمن والسلام والمشاركة، كما رفض كل نصائح العقل وضرورات الواقع في الفعلين؛ لأن صدام يؤمن بالاقتدار والمبادأة التي يفسرها بأنها صدور القرار قبل أن يفرض الواقع الحاجة إليه، وهو ما فسره صدام أكثر حين استكمل اللافتة الموجودة في قاعة الاجتماعات القيادية وهي الآية القرآنية "وشاورهم في الأمر" بقوله تعالى "فإذا عزمت فتوكل على الله"(٣٦).

لذا كان القرار وصناعته في العراق يمر باتجاه واحد، من رأس صدام حسين إلى التنفيذ مباشرة، وهو يملك الاقتدار والمبادأة والوحي!!

ففي حديث صحفي سئل صدام حسين: "هل ثمة حالات اتخذتم فيها قرارات بواسطة التصويت في مجلس قيادة الثورة؟!، فأجابها صدام: لا أتذكر .. والقرارات التي اتخذت بالتصويت غالباً ما أخذت طابع الأخوة المزاحية"(٣٧).

ويواصل صدام حسين مسلسل سيطرته، ويزيده تأكيداً بعد حرب الخليج وانتفاضة مارس

١٩٩١ فتولي ابنه عدي السيطرة على الإعلام وابنه قصي ترتفع أسهمه في القيادة القطرية للبعث والجيش.. حتى صار طبيعياً أنه سيورثها أحد ابنيه وإن كان من المرجح أن يكون الثاني في الآونة الأخيرة !! وتقليص سلطات الوزارات والحكومات، وإعدام المعارضين وتقنين مسألة التجسس على المعارضين منذ عام ١٩٨٩.

والأكراد والشيعة كأي أقليتين في العراق يعانون وفقاً لذلك من أعنف وسائل القمع والإرهاب والقتل ويصدق هنا ما قاله عصام الخفاجي "إن الكابوس في العراق سيستمر، لاستمرار الوحشية لمدة عشرين عاماً بدون انقطاع واستمرار الثقافة السياسية الأكثر فقرا مما كانت عليه في أي فترة سابقة وهو ما يقلل كثيراً من احتمال تمكن العراقيين من تنمية هياكل دولة مختلفة على نحو جذري لتحل محل النظام القائم في المدى القريب"(٣٨).

ويتفق مع عصام الخفاجي أغلب الدارسين للموضوع العراقي في أن مستقبل العراق بعد صدام غير مأمون في ظل انحطاط وتدهور السياسة والمجتمع فيه(٣٩).

وهكذا لم يصنع البعث في العراق سوى صورة دولة إرهابية تمارس القمع والقهر واغتيال حقوق الإنسان فردياً وجماعياً في الداخل، وتصنع مؤسسات لا تستطيع الديمومة عقب زوال القيادة إذ لا تكفل تداول السلطة السلمي، وتفشل على المستوي الإقليمي وفي الحروب التي خاضتها، وانفلاتاً وإضراراً -من وجهة نظري- بما تعلنه من التزام قومي في مختلف مراحل تاريخها، بدءاً من أيلول الأسود إذ ساعدت السلطة في العراق عن طريق قواتها الموجودة في الأردن في تطويق المقاومة تلك الطليعة العربية النبيلة "علي تعبير عبد الناصر" أو في حروب العرب مع إسرائيل .. لأنها لم تكن دولة قطرية أو قومية قدر ما كانت ويصح الوصف "دولة فرد"، جعل من نفسه مفكراً وأديباً، ووقف كثيرون من رموز الفكر القومي التقليدي يهللون له في اغتياله الواضح للديمقراطية وانتهاكاته الدائمة لحقوق الإنسان، سواءً في تعامله مع الأقليات الشيعية أو الكردية أو المعارضة السياسية باستخدام كل وسائل القهر والقمع والاختطاف والاغتيال والسجن وغير ذلك!! حتى صارت العراق مملكة أخري للصمت، بل أكثر صمتاً من سوريا!!

وهكذا تتحد الأنظمة القومية في سوريا والعراق رغم اختلافهما في الاتكاء على تصورات الفكر القومي التقليدي في الأمور التالية:

١- رفض الديمقراطية البرلمانية.

٢- الإيمان بفكرة الحاكم الفرد.

٣- شرعنة الممارسة التسلطية للحاكم الفرد.

٤- اغتيال حقوق الإنسان في الداخل والفشل على الصعيد القومي والخارجي.

٥- بناء نظام تسلطي كلي يؤكد التمايزات الطبقية والعنصرية، ويرفض التمايزات السياسية واستخدام أساليب القمع ضد المطالبين بحقوق المواطنة.

٦- انفصال اللغة في الخطاب السياسي عن الواقع ومتغيراته.

٧- استهداف تثبيت السلطة الدائم أو توريثها، وخاصة بعد الأزمات التي يتعرض لها النظام (نموذج حرب الخليج الأولي والثانية) أو الانتفاضات الداخلية !!

٨- استخدام تهم العمالة والتخوين ضد المعارضين، فصدام يري في الحركة الكردية نزعة عمالة متأصلة عند البارزاني وعائلته "والنزعة النقدية عند الحلفاء والشيوعيين عام ١٩٧٧، ستفسر باعتبارها تجلياً للتمدد السوفيتي، الذي بدأ بغزو أفغانستان، وظهور معارضة داخل البعث لفردانية القائد داخل الحزب تفسر كمؤامرة سورية على عراق البعث.

٩- التعتيم الإعلامي الداخلي، فليس ثمة قوي أو عناصر معارضة في الداخل، وإذا ظهرت فينبغي تخوينها واتهامها بالعمالة سواءً كانوا حماه في سوريا أو الشيعة في العراق أو غير ذلك.

١٠- رفض منظومة الحداثة من ديمقراطية وحقوق الإنسان بحجة الخصوصية العربية للبعث، وربط الحداثة بتثبيت النظام القومي وبقائه من أجل تحقيق القومية والوحدة، فالإرادة عند القائد القومي تبرير عقائدي في المقام الأول، وعلي الجميع أن يلتزمه، وإن سعي إلى التفكير والاطلاع والرفض فجزاؤه القمع الذي قد يصل إلى حكم الإعدام حسب قراري مجلس قيادة الثورة العراقي رقم ٨٤٠ ، ٦٩٠ كمقابل للشروع في التآمر.

ودور الأيديولوجية القومية في كل ذلك هو التبرير والتفسير وإعطاء صفة المصلحة القومية أو الوطنية، فهي محور خطاب التمويه السلطوي في هذه البلاد، الذي يجعل الحقيقة زيفاً، والحكم توريثاً، والسياسة لعبة، وحقوق الإنسان ضد حقوق الشعب والوطن، والشعبوية سمة لا تمثل الشعب وإن كانت تنسب إليه، ولكنها تخنقه بما تغتاله من كل المؤسسات الفاعلة التي كان ينبغي وجودها من أجل حماية ورعاية حقوقه.

ثالثاً: عبد الناصر والديمقراطية وشخصنة السلطة

بلغ عبد الناصر منذ عام ١٩٥٤ حتى وفاته في عام ١٩٧٠ في سماء المجد القومي ما لم يبلغه زعيم قومي آخر في القرون الثلاثة الأخيرة، فقد أصبح عبد الناصر تجسيداً عملياً لروح القومية العربية على حد تعبيرات رواد القومية العربية، حتى نجد نقده أو الخروج عليه

مجلبة لكل تهم التخوين والعمالة والرجعية، خاصة فيما قبل أزمة حزيران ١٩٦٧، إذ بدأت موجات النقد الذاتي التي تمثلت في تظاهرات الحركة الطلابية إلى مراجعات النقد الذاتي مع مؤلفات قسطنطين زريق وياسين الحافظ وعبد الله العروي وغيرهم، ثم ما تلتهم من كتابات تمثل موجات النقد الحضاري الذي يرفض الأبوية ويهتم بالنقد الديمقراطي والحقوقي ورعاية المجتمع المدني في العالم العربي، وصعود عديد من منظمات المجتمع المدني التي تدافع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان.

ولكن الأجدر ملاحظة في شخصية عبد الناصر هو اختلاف الرؤى حوله حتى تقع على طرفي نقيض، حتى كان من الممكن رفض نظامه وأساليب قمعه ولكن يتم في نفس الوقت تأييد القائد والهتاف له. نجد ذلك لدي محمود أمين العالم كما نجده لدي عصمت سيف الدولة، فالأول يرفض ما عاناه في السجون والمعتقلات، ويرفض الثاني النظام المخابراتي الذي يحكم البلاد، ولكنهما يدعوان في نفس الوقت إلى وجود طليعة عربية جديدة لقيادة عبد الناصر؛ تبتعد عن البيروقراطية والمخابرات ومن حوله، ولكن يبقى عبد الناصر[٤١] بل إن أحد أبرز المتنازعين معه حول الديمقراطية وهو العقيد يوسف صديق ما لبث أن يرثيه بقصيدة طويلة بعد وفاته[٤٢].

وسواءً كنا من المخالفين للنهج الناصري أو الموافقين له، فلعلنا نتفق على أن عبد الناصر يعد أبرز زعيم عربي في القرن العشرين، وأنه كان مخلصاً لفكرته العربية إلى حد كبير غير متوان في نصرتها والدفاع عن وحدة العرب وتحررهم وعدم التخلي عن قضية فلسطين، ولكن إن اتفقنا على ذلك فهل نتفق على موقفه من الديمقراطية وحقوق الإنسان!

قبل أن نلج إلى تناول إشكالية الديمقراطية وحقوق الإنسان في حكم وفكر عبد الناصر، يجب أن نتذكر بعض ملامح الفكرة القومية لدي عبد الناصر والتي بدأت لديه منذ وقت مبكر أثناء خطابه في ٢٣ يوليو ١٩٥٤ عندما قال "إن هدف الحكومة الثورية أن يكون للعرب أمة متحدة يتعاون أبناؤها في الخير المشترك" ووقف في نوفمبر من العام نفسه مع الثورة الجزائرية، ورددت إذاعة صوت العرب يوم أول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ أول بيان لها، وفي سنة ١٩٥٦ ظهرت فكرة القومية العربية لأول مرة في صورة رسمية من خلال الميثاق حيث جاء في الديباجة: **"نحن الشعب المصري الذي يشعر بوجوده متفاعلاً بالكيان العربي الكبير بقدر مسئولياته والتزاماته حيال النضال العربي المشترك لعزة الأمة العربية ومجدها". كما نصت المادة الأولي من الميثاق على أن "مصر دولة عربية ذات سيادة وهي جمهورية ديمقراطية والشعب المصري جزء من الأمة العربية"[٤٣].**

وقد قدم عبد الناصر دليلاً عملياً على مبادئه القومية بإرساله قوات مسلحة إلى سورية سنة ١٩٥٧ عندما حشدت تركيا قواتها على الحدود السورية، ثم تلاه بإعلان الوحدة المصرية السورية في ٢٣ شباط / فبراير ١٩٥٨، والتي عبر عنها جمال عبد الناصر في خطبة له بدمشق قائلاً "إذا كان العالم قد عاش من قبل في عصر النهضة، ثم عاش بعد ذلك في عصر الفضاء، فإننا نعيش اليوم في عصر الوحدة العربية"(٤٤).

ويتميز عبد الناصر بعدة سمات وسط مفكري الفكر القومي(٤٥):

١- العاطفة الملتهبة والحماس الشديد لفكرة التعاون أو الوحدة.

٢- الرؤية الديناميكية لمفهوم الأمة، والمرحلية في مفهوم الوحدة.

٣- تقديم الأدلة العملية على فكرته (نموذج الوحدة المصرية السورية) أو دوام النضال من أجله.

ولكن كما يبقي لعبد الناصر همّه القومي وإحياؤه للعاطفة القومية، والنضال من أجلها على مختلف الأصعدة والسبل بإخلاص ودأب، يبقي عليه انفراده بالسلطة وموقفه السلبي من الديمقراطية وانتهاكاته لحقوق الإنسان المدنية والسياسية، ولا يكفي في هذا السياق الاعتذار عن ذلك بأنه كان من ظروف التاريخ الموضوعية، وأن المعروض في هذا الوقت بعد الجلاء كان حق الوطن وحقوق الشعب ولم تكن الديمقراطية وحقوق الفرد(٤٦)، من قبيل قول عصمت سيف الدولة "أشهد أن الهتاف قد استفزنا وكنا شباباً ندعي الثقافة ونؤيد الثورة معاً حتى كدنا نلقي بأنفسنا إلى التهلكة تحدياً للعمال الأشد الذين يتحدون أفكارنا الموروثة بصيحتهم (تسقط الحرية)، ولكننا الآن بعد قدر من النضج، كأثر من آثار العلم والتعلم، نتذكر فنسأل: ما هي الحرية التي هتف العمال بسقوطها في مارس سنة ١٩٥٤؟".

ويجيب "إنها ذات الحرية التي رفع لواءها الليبراليون في مجلس قيادة الثورة ونقابة المحامين، إنها الحرية بمفهومها البرلماني"، وهكذا يبرر عصمت سيف الدولة لعبد الناصر اغتياله للحرية الليبرالية والديمقراطية النيابية، داعياً للديمقراطية الشعبية، ومقدماً للعدل الاجتماعي على الحقوق المدنية والسياسية؛ لذا يعتبر سيف الدولة من قانون الإصلاح الزراعي الأول وهو القانون رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢ الصادر في ٩ سبتمبر سنة ١٩٥٢ أنه القانون الديمقراطي الأول في تاريخ مصر الحديثة، لأنه تضمن محاولة لحل مشكلة الديمقراطية بالنسبة لأغلبية الشعب من الفلاحين"(٤٧)، ولكنه لم يكن كاملاً في نظر سيف الدولة ورأي عبد الناصر كما يري لأنه لم يقض تماماً على التملك وإنما خفّضه فقط إلى ٢٠٠ فدان فقط، إذ ظل الإقطاعيون الصغار ما بين ٥ أفدنه إلى ٢٠٠ فدان يمارسون سلطتهم على الفلاحين،

ويزيفون إرادتهم من أجل مصالحهم، ثم يبرر سيف الدولة إلغاء دستور سنة ١٩٢٣ وقرار حل الأحزاب ومصادرة أموالها في ١٩٥٣/١/١٧ بموقف الأحزاب المعارضة كلية لقانون الإصلاح الزراعي، وعدم إمكان تولد حوار بينهم وبين مجلس قيادة الثورة.

وينطلق سيف الدولة في تبرير خلاف عبد الناصر مع محمد نجيب وخالد محي الدين ويوسف صديق ورفضه للدستور الليبرالي الصادر سنة ١٩٥٤، الذي شهدت له عديد من الأقلام النبيلة والمفكرة في هذا الوقت وبعده، تحت مبرر الشعبية، ففي تقييمه لأحداث مارس ١٩٥٤، وهتافات العمال "تسقط الحرية" يقول عصمت سيف الدولة "اختار الليبراليون والماركسيون العودة إلى الليبرالية واختار الثوار الثورة، أما الماركسيون فلأنهم لم يكونوا من القوة بحيث يفرضون مذهبهم التقليدي في ديكتاتورية البروليتاريا أو مذهبهم المتطرف في الديمقراطية الشعبية فانحازوا لليبراليين على أساس أن الليبرالية، كما اعتقدوا، تتيح لهم فرصة أكبر لتحقيق التناقض الطبقي وتعبئة الجماهير تحت قيادة الطبقة العاملة للاستيلاء في النهاية – على السلطة .. وأصبح الصراع بين الليبراليين والثوريين. فأي الفريقين كان ديمقراطياً؟.. الأولون كانوا ديمقراطيين بالمفهوم الليبرالي، والآخرون كانوا ديمقراطيين بالمفهوم الشعبي، الأولون انحازوا إلى القلة الممتازة، والآخرون انحازوا للأغلبية المسحوقة المغيبة. هذا على المستوي الفكري. أما على المستوي الواقعي نعني واقع مصر عند قيام الثورة فإن الأولين لم يكونوا ديمقراطيين بأي معني، وكان الثوار وحدهم هم الديمقراطيون، و كان اختيار الليبراليين العودة إلى ما قبل الثورة يعني إبقاء المشكلة الديمقراطية في مصر بدون حل. وكان موقف الثوريين يتضمن كحد أدني معرفة صحيحة بأين تقع مشكلة الديمقراطية وإرادة متمسكة بضرورة مواجهتها وحلها، حتى لو لم يكونوا في ذلك الوقت يعرفون على وجه التحديد العملي كيف تحل"[٤٨]. ويقف عصمت سيف الدولة بكل ما أوتي من قوة في وجه الديمقراطية الليبرالية ويربطها دون داعٍ بالرأسماليين والإقطاع ومصالحهم، رغم أنه ليس ثمة ربط، خاصة وأن خالد محي الدين ذكر أن الضباط قد تأكدوا من شعبيتهم وانتصار خط الثورة بعد زيارتهم للأقاليم فأصدروا قانون الإصلاح الزراعي، فلماذا التخوف إذاً من الديمقراطية الليبرالية والبرلمانية في المرحلة الأولي من الثورة ٥٢: ١٩٦٠.

ويعتبر سيف الدولة هيئة التحرير أول تنظيم شعبي للثورة[٤٩] والمشروع الديمقراطي الأول للثورة في سبيل حل مشكلة الديمقراطية، ويعقب الكاتب القومي عوني فرسخ على ذلك بقوله "في هذا التقويم الإيجابي لهيئة التحرير يبدو في نظر الكثيرين وكأنه ملكي أكثر من الملك، فالرئيس عبد الناصر في أكثر من خطبة وحديث أشار إلى قصور هيئة التحرير كتنظيم

شعبي[٥٠]، ثم يبرر له سيف الدولة إلغاءه لدستور سنة ١٩٥٤ الذي تولي عبد الناصر رفضه شخصياً وأصدر دستور سنة ١٩٥٦ الذي صاغه عبد الناصر نفسه، وإذا كان دستور ١٩٥٦ يكشف عن معالم رؤية عبد الناصر الديمقراطية فإن مشروع دستور سنة ١٩٥٤ كان ليبرالياً خالصاً يعتمد اعتماداً كلياً على التمثيل النيابي والفصل بين السلطات وحرية التعبير وتكوين الأحزاب وحق التجمع وتكوين الجمعيات إلى غير ذلك من حقوق الإنسان المدنية والسياسية، ولكن دستور سنة ١٩٥٦ في رأي سيف الدولة كان الأفضل لارتباطه بالعدل الاجتماعي والشعبية وقيودهما[٥١]، ثم يمضي سيف الدولة في التهليل لما سماه عبد الناصر "الاتحاد القومي" الذي يرشح لمجلس الأمة، ورأى أن عبد الناصر كان في وصف الديمقراطية (بمفهومه) ضد الدكتاتورية. وظل عبد الناصر على موقفه من الديمقراطية حتى أثناء الوحدة سنة ١٩٥٨؛ إذ ذكر أثناء محادثات الوحدة أن إقامة برلمانات بدون القضاء على الاستغلال وعلي سيطرة رأس المال سيعني تمثيل هذه البرلمانات للأقلية فقط، أي لتحالف رأس المال مع الإقطاع ولا يمكن أن تمثل الشعب، وكما وصم ديمقراطية ما قبل سنة ١٩٥٢ بأنها ديكتاتورية الرجعية[٥٢]، فإنه وصمها بنفس الصفة وصمها أثناء محادثات الوحدة ، وسعي إلى ما يسميه بـ "الديمقراطية الاجتماعية" وقد نال بها تهليل مفكرين من وزن ونوعية عصمت سيف الدولة.

ويذكر د. سيف الدولة نفسه أنه كان من رأيه قصر عضوية الاتحاد القومي على أهل الثقة من الطليعة الثورية وعدم إباحة عضويته لعملاء الاستعمار والانتهازية وألا تتاح عضويته إلا لمن ترشحه مواقفه ومسالكه لهذه العضوية[٥٣].

ولكن بعد الانفصال يحقق عبد الناصر في رأي عصمت سيف الدولة وغيره ما يرنون إليه من مفهوم الديمقراطية الاجتماعية، التي بدأت باجتماع اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوي الشعبية في ١٩٦١/١١/٢٥ والتي اعتمدت مبدأ "العزل السياسي". أي عزل من تتعارض مصالحهم مع الثورة الاشتراكية، ونشأ تنظيم الاتحاد الاشتراكي لقيادة هذا التحالف. وهكذا يتم تصور الديمقراطية عند عبد الناصر ويكتمل، ويظل سعي المفكر القومي الكبير عصمت سيف الدولة في تبريره والذي يقوم في عدة عناصر:

١- رفض الديمقراطية الليبرالية، واعتبارها ديكتاتورية الرجعية.

٢- استخدام مفهوم الديمقراطية الاجتماعية، الهادفة لأهداف الثورة وعزل كل من لا يؤمن بها.

٣- طبع المجتمع بطبع القائد، وإدماج الجميع في خط الثورة.

وهكذا تغتال في فترة عبد الناصر المشاركة السياسية لعديد من الفئات[٥٤] كما اغتيلت

عديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفئات المبررة قبل الثورة، كما اغتيلت عديد من الحقوق المدنية والسياسية الأخري مثل الحق في التعبير وحق التجمع وتكوين الأحزاب والجمعيات وغير ذلك.

ومن عجب أن المفكر الناصري لا يعتذر عن كل ذلك، ولكن يبرره وينتصر له، رغم اعترافه بفشل الممارسة والتطبيق قياساً إلى النتائج، ويقوم تبرير عصمت سيف الدولة على النقاط التالية:

١- استولدت الثورة جيلاً يقظاً من الشعب العملاق، واليقظة الشعبية أولي شروط الديمقراطية نظاماً والديمقراطية ممارسة(٥٥).

٢- خلو يد عبد الناصر، فالجرائم التي ارتكبت ضد المواطنين كانت بيد العسكرتاريا التي سعت في رأيه إلى إقامة دولتهم العسكرية فوق دولة عبد الناصر المدنية، وفي رأيه أن عبد الناصر هو الذي صفي هذه المؤسسات وحاكم أفرادها (صلاح نصر، شمس بدران) فيما قام السادات بالإفراج عنهما(٥٦).

٣- يري المفكر القومي الناصري عصمت سيف الدولة أن صراع عبد الناصر مع الإخوان والشيوعيين لا علاقة له بمشكلة الديمقراطية في مصر، لأنهم كانوا يهدفون إلى السلطة ضد دولة السلطة، ولاعبهم عبد الناصر بنفس آلاعيبهم وفعل بهم ما كان يمكن أن يفعلوه لو وصلوا إلى الحكم، وأنهم كانوا يسعون إلى السلطة بالعنف والاغتيال، فعاملتهم السلطة بنفس أدواتهم!!

الأيديولوجية أداة لتبرير وتمويه السلطة

وهكذا ينطلق المفكر الناصري في نزع تبريري لكل ممارسات السلطة في عهد عبد الناصر، واحتكارها للوطنية والسياسة وضربها لعديد من القيادات الفكرية والسياسية الموجودة، ودون أدني تحفظ يبرره رفض المفكر الناصري لمنظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان الغربية في رأيه، ولكن تبقي لنا بعض الملاحظات في تقييم تجربة الديمقراطية وحقوق الإنسان في عصر عبد الناصر هي:

١- إن الديمقراطية وحقوق الإنسان كانت موجودة على أجندة الثورة منذ بدايتها، في مواقف عديد من أعضاء مجلس قيادة الثورة مثل خالد محي الدين(٥٧)، ويوسف صديق وغيرهم، ثم ازدادت رسوخاً بعد دستور سنة ١٩٥٤، الذي كان حسب شهادة المستشار طارق البشري دستوراً ليبرالياً بكل المقاييس، وشهادة د. عبد الرحمن بدوي أحد صائغيه، وتكفل

عبد الناصر وحده بإلغائه حتى صار مصيره صناديق القمامة (٥٨).

٢- كان عبد الناصر هو صاحب العقل التوحيدي والنافي للتعددية دائماً سواءً في دستور ١٩٥٤ أو في محادثات الوحدة أو أثناء صياغة الدستور.

٣- كان لدي عبد الناصر نزوع قوي وفرداني نحو القيادة سواء قبل الثورة وأثناء إقامة تنظيم الضباط الأحرار، أو في موقفه من محمد نجيب أو فيما كان يتخذه من قرارات، وقد تحقق فيه ما كان يقوله هوبز "نريد اتحاد الكثرة في الواحد" حتى أصبحت بنية النظام بنية كلية تحتكر السياسة والإعلام والتعبير، والاقتصاد وأيضاً التاريخ.

٤- بإعلان عبد الناصر أنه يمثل الأمة وآمالها وطموحها اختزلت فيه الأمة، وأصبح ينطلق من رؤية جمعية تستبعد الاختلاف، وما تعرض له مناضل من وزن يوسف صديق، الذي كان له الدور الأبرز في قيام الثورة، ومنعه يوماً من الترشيح لمجلس الأمة، أو نفي خالد محي الدين، يوضح إلى أي حد كان عبد الناصر فردانياً يمارس تقديس الذات، مما يجعل البعض يشكك في ميوله القومية بأنها ما كانت سوي محاولة شرعنة أقوي لسلطته وتفرده بالحكم.

٥- في حديث لخروشوف مع د. مراد غالب سنة ١٩٦٤ أثناء زيارته لمصر قال خروشوف "من يرد بناء بلد فليبن الإنسان أولاً لأن الإنسان هو كل شئ"(٥٩)، فالإنسان وحقوقه هو البداية والنهاية التي ينبغي أن تكون بداية كل تنمية ودعامتها ولا يصح أن تستلبها السلطة أو يفرط فيها الفرد.

بعيداً عن البحث في نوايا عبد الناصر الوطنية أو القومية، ينبغي ألا نمحو من تحليلنا تغييبه ورفضه للديمقراطية وحقوق الإنسان، وانتهاكاته لهما، سواءً في رفض الديمقراطية الليبرالية في مختلف محطاته أو انتهاكاته لحقوق الإنسان وحق المشاركة والتعبير تحديداً الذي عانت منه مختلف التيارات الفكرية من أقصي اليمين إلى أقصي اليسار، وكان ذلك سبباً رئيسياً في فشل وحدته مع سوريا، وارتفاع صوت الفساد والعسكرة ينخر في جسد السلطة، وما أنتجته هذه المرحلة من خطاب راديكالي إقصائي يحتكر كل شئ ، يؤمم السينما كما يؤمم الاقتصاد، ويلغي الأحزاب، كما يؤمم الصحف ويمارس المؤامرة كما يمارس الوضوح.. تبقي هذه الأشياء حقاً للإنسان العربي على الفكر والمفكرين المصريين والعرب من أجل مستقبل مختلف، ولتجاوز ميراث فترة تلغي الفرد لصالح الجماعة والجماعة لصالح الحاكم الفرد، مما لا يمكن أن يكون للمجتمع المدني أو التنمية الحقيقية مكان فيه، لكن يتيح له فقط صعوداً إلى الهاوية والانتكاس على أنغام الظفر والانتصار، ولا شك أنه كان لحقبة عبد الناصر وأيديولوجيتها أثرها في عديد من الأنظمة القومية التالية لها وبخاصة النظام الليبي، كما

التمست بعض القيادات البعثية الحاكمة في سوريا والعراق نفس مفردات خطابه وأهدافه لتبرير ممارستها.

ولا زالت هذه المفردات التقديسية هي حجر العثرة في وجه تجديد الفكر القومي عموماً، والناصري فيه خاصة، وإن كان عصمت سيف الدولة قد مارس التفكير الأيديولوجي من أجل التبرير والتفسير متناسياً الفعل النقدي ومستبعداً قمة السلطة عن فعل بعض فروعها ومتجاهلاً لبعض الثوابت التاريخية التي ذكرها رفقاؤه، فقد ظهر خطاب جديد لدي بعض مفكري الفترة يوجب استلهام الديمقراطية البرلمانية[٦٠] وخاصة لدي الجيل الوسط في الفكر الناصري الذي جدد بشكل ما داخل خطابه واعترف ببعض تجاوزات وانتهاكات حقوق الإنسان في العهد الناصري، ولكنه لا زال يصر على لغة الاحتكار، وفي بعض الأحيان على لغة الخصوصية والمؤامرة مستبعداً في سلوكه وممارساته الفكرية لمفهوم التسامح السياسي كرعاية للتنوع داخل الوحدة، مما يؤكد فرضيتنا أن تجديد الفكر القومي عموماً والناصري خصوصاً ينبغي أن ينصب على تصوراته الأيديولوجية الرئيسية، وأن يكون للديمقراطية موقعها المستقل في منظومته، والاعتراف بالتعددية الفكرية داخل الوطن من خلال عقلية التنوع لا عقلية التوحيد والتوحد.

ملامح عامة للأنظمة القومية الثورية في العالم العربي

إذا كانت هذه الإطلالة السريعة على منطق السلطة أو أيديولوجية السلطة القومية في سوريا والعراق ومصر الناصرية محاولة لاستكشاف موقع الديمقراطية وحقوق الإنسان وانتهاكاته في الممارسة والنظرية على حد سواء، فإنه تأكيد منا على أن هذه الأنظمة الأبوية تتفق في عدد من الملامح بعد ادعائها القومية والثورية، في نظامها السياسي:

١- **طغيان دور الفرد على المؤسسة:** فقد نجح كل من عبد الناصر وحافظ الأسد وصدام حسين في تملك كل المواقع المهيمنة على بنية السلطة، وتوجيهها وفق رؤاه حتى ترهلت الدولة وشاخت مؤسساتها، مما أعطي مساحة للفساد وعدم الشفافية، ويتيح ظهور فئات المنتفعين والمستفيدين، وتحنيط المشاركة السياسية رغم ظهور قدر من الاستقرار السياسي، قياساً لطول فترة حكمه، لاعتماده على العسكر والمخابرات والفئات والطوائف صاحبة المصالح، ولكنه استقرار الصمت الذي لا يعرف إلا صوت "نعم" من قبيل هذا الصمت الذي يصيب السجين في زنزانته والذي تتفاخر به دائماً الأنظمة الديكتاتورية منذ عهد ميترنخ وستالين!!

٢- **مركزية دور العسكر وإعلاء المنطق الأمني:** فجميع هؤلاء القادة أساساً عسكريون أو

أتوا بعربات العسكر، وتتم دائماً عملية تثبيت سلطتهم عن طريق القمع والقوانين الاستثنائية والمحاكمات العسكرية، كما يتم دائماً تصفية العسكر ليبقي فقط منهم أهل الثقة حتى تبقي السلطة كلها في يد الحاكم والاعتماد على جهاز مخابرات وحرس خاص يتيح تتبع كل فئات المعارضة وقمعهم، مما تسبب في انتهاكات واغتيالات واختطاف لكل النشطاء، ويتم في نطاق ذلك الضغط النفسي بتتبع أهالي النشطاء أو منعهم من السفر أو إجبارهم على اختيار النفي وعدم السماح لهم بدخول البلاد، إلى غير ذلك مما استخدمته هذه الأنظمة بدءاً من عهد عبد الناصر إلى عهد البعث في سوريا والعراق، والتزمته بعد ذلك كل الأنظمة الوطنية أو القطرية كوسائل ثابتة وسمات محددة لأنظمة الحكم في عالمنا العربي، التي ترهب الشعب بالعسكرتارية والطوارئ واغتيال كل حقوق الإنسان المدنية والسياسية، ويضيق المجال عن ذكر أو حصر نماذج من ذلك، لأنها أشد وأوضح من أن تذكر، كما أن التقارير الدولية للمنظمات الإقليمية والدولية ترصد معظمه، أو تحتويه مذكرات المعارضين وأحياناً المؤيدين، مما يوجب إحداث قطيعة مع هذا القالب التاريخي الذي لوث التاريخ العربي في صفحاته البيضاء بادعائه الانتساب إليه، معيدين فقط الصفحات السوداء لعصر السفاح "الحجاج بن يوسف الثقفي" و"المهلب بن أبي صفرة"... وغيرهم من المستبدين الكبار فيه!

٣- **رفض منظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان:** ويكون ذلك بتمويه خطاب السلطة فأحياناً تستغل زيفاً مقولة الخصوصية الثقافية، وأحياناً تستغل الأوضاع الداخلية وضرورة فرض الاستقرار الداخلي، وحماية أهداف الثورة، فطرح عبد الناصر مفهوم الديمقراطية الموجهة، كما طرح غيره "الديمقراطية حامية الوحدة" وطرح البعث مفهوم "الديمقراطية الشعبية" بعد انقلابه على الديمقراطية الليبرالية التي تبناها دستور سنة ١٩٤٩، وتتعدد أنواع الديمقراطيات الثورية والقومية العربية على مستوي الفكر والحكم القومي المتطرف في هذا الوطن، ولكنها لا تمت إلى حقيقة الديمقراطية بصلة أو بسبب، وما زال بعض القوميين على المستوي الفكري يقفون من حقوق الإنسان وحاجاته المدنية والسياسية موقف الرفض بحجة الخصوصية الثقافية، وبدمج الثقافة في السياسة وازدواج المعايير الغربية في التعامل مع القضايا الحقوقية، وتلاحق الحكومات العربية وخاصة القومية منها نشطاء حقوق الإنسان ومنظماته. وهكذا يضيع الإنسان العربي في غمرة وعتمة خطاب التمويه الواضح للسلطة والفكر السلطوي الذي تتعانق فيه أيديولوجية السلطة مع سلطة الأيديولوجية بنسب متفاوتة، ولكنها حاضرة دائماً، تلك السلطوية ونسخة القداسة التي تجعل هذا الفكر أصولياً، لقيامه على نزعه توحيدية وإقصائية.

ولا زال بعض المفكرين القوميين يمارسون تبرير الممارسة الاستبدادية والعميقة لمثل هذه النظم استناداً على شعاراتها القومجية بدءاً من عبد الناصر مروراً بالأسد الأب والابن وصدام وربما بخلفه، ولا زالت حركة النقد الحضاري والذاتي التي صعدت في الفكر العربي عقب هزيمة حزيران ١٩٦٧ قليلة الثمار على مستوي نقد هذا الفكر الذي سريعاً ما يرتد لقداساته كافراً بكل مفردات الحداثة والعلمانية التي يدعيها كما توضح ذلك أزمات حكمه وفكره.

لا زالت بعض الأدبيات القومية حتى الآن تمارس التبرير الأيديولوجي الكامل للإدارة غير الديمقراطية لدولة الوحدة، معتمدة على التفسير التآمري والفعل الخارجي، ومبررة لحل الأحزاب، بل مدعية أن حكومة الوحدة كانت حكومة ديمقراطية لتعبيرها عن مصالح ورغبات الجماهير[٦١] بل دعت بعض هذه الأدبيات إلى ردع الانفصال بالقوة، وأن عدم قمع عبد الناصر له كان خطأً استراتيجياً منه، غير مرحبة بفكرة الديمقراطية على الإطلاق في تفسير الانفصال[٦٢]. ومتجاهلة لإقصاء عديد من التيارات الفكرية، بل استشهاد بعض كوادرها في دولة الوحدة مثل "شهدي عطية "مصر"، وفرج الله الحلو "سوريا"، مكتفية فقط بإبراز دور الفعل التآمري السوفيتي والصهيوني والرجعي العربي المتمثل في دولتي الأردن والسعودية.

ونسي هؤلاء أن الدستور السوري كان قائماً منذ عام ١٩٥٠، وأن شكري القوتلي أتي بالانتخاب رئيساً للجمهورية السورية، وأن سوريا والقوتلي كانا يسعيان سعياً حثيثاً نحو الوحدة مع مصر، بعد بروز توجهها العربي، ولكن القيادة الناصرية قابلت ذلك بحل الأحزاب وإقصاء القادة، وتولية العسكر (عامر وعبد الحميد السراج) إدارة القطر السوري، وأن وزراء دولة الوحدة السوريين أخذوا يتناوبون تقديم استقالاتهم بعد أن شعروا بديكتاتورية وبيروقراطية النظام من أمثال: أكرم الحوراني، وصلاح الدين البيطار، وعبد الغني قنوت، ومصطفي حمدون، في أواخر ديسمبر سنة ١٩٥٩، وبهذا غرب مشرق الوحدة الذي بشر به عبد الناصر في إعلانها، غير منكسر وغير متحطم على المؤامرة الداخلية الضعيفة أو الخارجية القوية، و لكن على عتبة ونفور المؤيدين من استمرارها، وعلى عتبة شخصنة السلطة واعتمادها على أهل الثقة لا أهل الخبرة لويؤكد هذا ثابتاً من ثوابت هذا الفكر وسمة تقليدية، وهو تقديم أولوية الوحدة ومعها قائدها على أولوية الديمقراطية وحقوق الإنسان وتجربة المجتمع المدني، وعدم إدراك أن الديمقراطية ليست فقط ترجمة رغبات الجماهير في اتجاه السلطة، ولكنها حق وحرية المشاركة السياسية وتكوين الأحزاب وحرية التعبير والنقد[٦٣].

المبحث الثاني

أزمات الحكم وأزمات الفكر القومي

١- أزمة الانفصال سنة ١٩٦١

٢-أزمة الخليج سنة ١٩٩٠

تمهيد

بعد صعود المد القومي في العالم العربي، وخاصة بعد صعود التوجه القومي العربي في فكر عبد الناصر وقيام الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٥٨، كتأكيد لإرهاصات التوحد ودعاوي التوحيد التي دبت بفاعلية بعد تأميم القناة وحرب السويس سنة ١٩٥٦، بدأت الأنظمة القومية تصعد إلى مقاعد الحكم في عديد من الأقطار العربية، في سوريا والعراق وليبيا وغيرها، مع حركة التاريخ، وبدأ سفر الكيانات الوحدوية يفتح ويخط سطوره، ولكن تعرض هذا الفكر لأزمات التاريخ وانعطافاته، مع توالي أزمات أنظمته الممثلة له في مصر وسوريا بعد الانفصال سنة ١٩٦١، إلى حرب حزيران سنة ١٩٦٧، إلى الانقلاب الساداتي على منهج عبد الناصر سنة ١٩٧١، وصار مضطراً للإجابة على أسئلة التاريخ والتطور ونقد التيارات الفكرية الأخرى لتجاربه، والتي يشتد عودها في ظل أزماته!

ففي جدلية التاريخ والفكر، أو السلطة والأيديولوجية وفي مواضع أزماتها بخاصة تشتد الحاجة إلى التجديد أو الترشيد وأحياناً الردة؛ لأن هذه الأزمات التاريخية هي مخابر الفكر الحقيقية التي يستطيع فيها التخلي عن أصوليته وقوالبه لتمارس مع جدل التاريخ وصيرورته جدل الفكر وتطوره!

ويوضح تفحص مواقف الفكر القومي من أزماته التاريخية رسوخ تصوراته الأيديولوجية واستغلال السلطة لها وعدم استطاعة الفكر تجاوزها، مما يجعل محاولات التجديد أو حتى استخلاص الدرس محاولات راهنة تملك الاعتذار والتبرير ولا تستطيع ممارسة الثورة أو القطيعة والتبشير بواقع جديد شأن الأيديولوجية التحررية في الغرب تلك التي أدخلت أوروبا العصور الحديثة، وشأن الأيديولوجية القومية حين كانت تقدم وعودها وهي خارج مواضع السلطة!

وسنحاول في هذا المبحث استكشاف موقف الفكر وجدله مع أزمات الحكم القومي، ومدي حضور النقد الديمقراطي من خلال أزمتين رئيسيتين:

أولاهما: أزمة انفصال سورية عن مصر سنة١٩٦١. وثانيتهما: أزمة الخليج سنة ١٩٩٠ لأنهما الأبعد أثراً والأكثر بروزاً في محطات هذا الفكر، ثم نبحث الدروس المستفادة من كل منهما من أجل المستقبل، لأن الفكر القومي في غالبه تحصن بالماضي أثناء تعامله معهما.

وكيف نجحت مقولات الشعبوية في اغتيال الديمقراطية وحقوق الإنسان والقفز فوق التاريخ، وهدفنا خلال هذا التناول الكشف عن التصورات الأيديولوجية في الفكر ومدي وجود مقولة الإصلاح السياسي خلالها، كصراع بين الأيديولوجية كفعل تبريري ودعائي، والفكر كأداة للإصلاح والتحديث والنقد. وسنلاحظ التجاوب بين الأمرين داخل الخطاب القومي وداخل محاولات تجديده، وتقييمه، وإن كان للأيديولوجية الحضور الأكثر تبريراً كما أسلفنا القول!

١- أزمة الانفصال في الوحدة المصرية السورية

تعتبر الوحدة المصرية السورية أبرز تجارب الوحدة تاريخياً ووجدانياً (علي مستوي الوجدان الجمعي) في عالمنا العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد عاشت هذه الوحدة ثلاثة أعوام ونصف العام (من ١٩٥٨/٢/٢٢ إلى ١٩٦١/٩/٢٨) كانت فيها مالكة الأفكار والنفوس على امتداد الوطن العربي كله وتحمست لها الجماهير، وعبرت عن فرحتها وعلقت عليها الآمال[٦٤]، وتتركز في هذه التجربة فكرة "الامتزاج" بين إرادة فوقية ورغبة الجماهير والشعوب، خاصة أن المشاريع الكبرى في عالمنا العربي وخاصة في فكر الوحدة تنبع من فوق ومن أعلي الهرم فجأة وبإجراءات سريعة ولا تنبع من القاعدة التي تقيمها شيئاً فشيئاً، فتحيا أمداً طويلاً تكون فيه أقدر على مواجهة الحوادث والانقلابات عليها! ولكن رغم التوافق والامتزاج في حالتنا إلا أن البناء غير الديمقراطي لمعمار الوحدة كان كفيلا بمرور

أسباب الهدم إليها.

وقد مهد لهذه الوحدة كما سبق أن ذكرنا بروز النزوع القومي العربي عند عبد الناصر وانتقال القوات المصرية إلى الحدود السورية التركية، من أجل رد العدوان التركي المحتمل حينئذ؛ ونظراً لأنها تعتبر أكمل تجربة وحدوية في العالم العربي فقد تعددت الأطروحات حولها، ونرى أن نحدد تناولنا في ثلاث نقاط رئيسية هي:

١- بيئة الوحدة.

٢- معمار الوحدة.

٣- سقوط المعمار وتفسير السقوط.

أولاً، بيئة الوحدة:

قامت الوحدة المصرية السورية بين مصر وسوريا، في ظروف سياسية وثقافية تطلبها، وتشجع القيادات السورية القومية على نشدانها تغلباً وانتصاراً على الظروف الداخلية السورية حينئذ، ويمكن أن نوجز مفردات هذه البيئة في :

١- **غلبة الوجدان القومي في سوريا وكاريزما عبد الناصر،** فقد كان ثمة تمايز في الوعي القومي بين الشارع السوري والشارع المصري، فقد كانت سوريا هي موئل الفكرة القومية، ومنشأ أبرز أحزابها "حزب البعث"، بل كانت محور كل مشروع وحدوي بدءاً من أول مشروع وحدوي ظهر في إثر الحرب العالمية الأولي في عهد الأمير فيصل بن الحسين شريف مكة الذي نصبته انجلترا عام ١٩٢٠ ملكاً على سورية، فكانت الدعوة القومية هي الأكثر رسوخاً في الوجدان الجمعي السوري، بينما كانت مصر بعيدة عن مثل هذا النزوع القوي نحو الفكرة القومية، وإن كانت إرهاصات الهم العربي الإسلامي منذ بداية النهضة أصيلة بها، إلا أن عبد الناصر بانفراده الشديد بالسلطة ووجود التنظيم الواحد وإعلام موجه أحاط قراراته ومعاركه بهالة التقديس والعظمة، وخاصة بعد قرار التأميم وحرب السويس سنة ١٩٥٦، تحول عبد الناصر إلى كاريزما على مستوي العالم العربي كله حتى غدا كما يقول أحد الباحثين "صاحب تأثير على الشارع السوري أقوي من تأثير أي قوة سياسية أخري في سورية نفسها وخاصة بعد حرب السويس ١٩٥٦". وهكذا امتلكت الوحدة شرطها الوجداني والأيديولوجي (قائد-عقيدة، وجدان جمعي) وكانت خطوة نحو مزيد من الشرعية لحكومة الثورة في مصر، بتحقيقها الوحدة والارتفاع فوق واقع التجزئة.

ولكن رغم إيمان معظم القوي السياسية في سوريا بالوحدة وترحيبها بها، فقد تعددت رؤي

هذه القوي لها، ولكن هذه التعددية في المجتمع السوري الذي كان يعرف الديمقراطية والنظام النيابي، بينما كان فكر عبد الناصر يعتمد الأحادية منذ بواكيره حتى نهاياته، وكان يرفض فكرة التنظيمات عموماً، فكان طلبه من هذه التنظيمات حل نفسها وفرض نظام الحزب الواحد ورفض الديمقراطية والليبرالية، وقد قبلت هذه التنظيمات ومنها حزب البعث هذا المطلب الناصري نشداناً للوحدة ورضا وقناعة بها دون سواها.

٢- **ولكن الحقيقة تفرض نفسها حتماً**، فلولا الظروف الداخلية والخارجية المتأزمة في سوريا لما كان سعي قياداتها إلى الوحدة وتتمثل هذه الظروف فيما يلي:

١- الضغوط الخارجية المتزايدة التي سعت إلى ضم سوريا إلى حلف بغداد ومشروع إيزنهاور، وانفجار أزمة الحشود التركية على الحدود السورية، وتعدد المؤامرات الداخلية لإقامة حكومة موالية للغرب(٦٣).

٢- النمط الانقلابي للحكم في سوريا: وتزايد الصراع بين مختلف القوي السياسية التي تعكس صراعها على فروعها في الجيش، خاصة وأن سمة الانقلاب هي الغالبة على التاريخ السوري، فكان عدم استقرار الحكم قبل انعقاد الوحدة مبرراً قوياً نحو سعي النظام السوري إليها، وخاصة في ظل صعود قائد كاريزمي كعبد الناصر.

٣- سحرية مقولة الوحدة فهي الضامن للأمن والسلامة.

وهكذا اجتمع الثقافي مع السياسي، الداخلي والخارجي مقيماً الوحدة، الأول ممهداً لها والثاني دافعاً البني الفوقية إليها لتقيم معمار الوحدة.

ثانيا : معمار الوحدة :

شكل عبد الناصر الوحدة المصرية السورية وفق مزاجه الأحادي، الذي أدار به مصر ووفق صيغته الثورية وكان ذلك على الخطوات التالية:

١- **إعلان دستور مؤقت للجمهورية العربية المتحدة:** وقد أعطي هذا الدستور لرئيس الجمهورية صلاحيات واسعة تنفيذية وتشريعية، فمن حقه تعيين أعضاء مجلس الأمة ونواب رئيس الجمهورية والوزراء، كما أن من حقه إعفاءهم من مناصبهم، وقد تأخر وجود مجلس الأمة أصلاً ما يقرب من سنتين ونصف حيث لم يفتتح إلا في ٢٠ تموز/ يوليو سنة ١٩٦٠، وبذلك تجتمع كل الخيوط في يد الحاكم الفرد ورؤيته، وفقاً لمقولة الكاريزما التقليدية، تلك المقولة الراسخة في الوجدان الجمعي العربي، وهي على حد قول أحد المفكرين العرب، "تجري في عقولنا مجري الدم في عروقنا"(٦٥).

٢- فرض التنظيم السياسي الواحد على القطر العربي السوري: فقد فرض عبد الناصر فكرة التنظيم الواحد واشترط لإقامة الوحدة حل كل الأحزاب لنفسها بما فيها البعث ، وكان هذا كما يقول أحد رموز جيل الوسط من المفكرين القوميين "دون دراسة لطبيعة الشعب ولا لطبيعة الأحزاب الموجودة ولا التفكير في إمكانية إلغاء واقع فعلي نشط بالقفز عليه، والاكتفاء بالتعامل الأمني معه"(٦٦).

وكما يقول أحد الباحثين القوميين "من المؤكد أن فكرة إلغاء الأحزاب القائمة وفرض التنظيم السياسي الواحد لم تقدم معالجة صحيحة وذكية للتخوفات الأمنية؛ حيث حافظ الكل على ولاءاته السابقة عقائدياً وتنظيمياً، ولم يسمح التنظيم السياسي الواحد بتفاعل الآراء والكشف عن المتناقضات مما ساهم في تحويل الهمسات إلى انفجار، حيث لم تجد المؤسسات المعبرة عنها"(٦٧).

٣- عدم الاندماج الاقتصادي وتطبيق قوانين التأميمات المصرفية في سوريا: وكان ذلك في رأي البعض، لأهداف سياسية من أجل إضعاف القوي الرجعية والمناوئة للسلطة، رغم ترحيب عبد الناصر كما رآه عدد من الضباط السوريين بالوحدة الاندماجية، فقد عرض عليه صلاح البيطار فكرة "اتحاد فيدرالي"(٦٨) ولكنه آثر الأولى، إلا أن هذه الوحدة كانت في المجال السياسي والعسكري فقط مستبعدة المجال الاقتصادي، فظلت عملتا البلاد منفصلتين ولم يحدث اندماج اقتصادي أو تكامل المجتمعين، فقد افتقدت الوحدة للبرامج التدرجية نحو الوحدة الكاملة، ويرجع البعض ذلك إلى قصور الهيئة التنفيذية لها(٦٩)، فكان معمار الوحدة معماراً مهترئاً وذات اتجاه أحادي لا يقوي على الصمود لارتباطه برأي فرد، وإرادة لسلطة واحدة.

ثالثاً : أسباب الفشل وتنوع الرؤى :

اختلفت رؤى تفسير فشل الوحدة المصرية السورية بين المتعصبين لعبد الناصر كشخص والمتعصبين للوحدة قبل عبد الناصر والتيارات الفكرية الأخرى كما تباينت داخل الفكر القومي نفسه وبين أجياله المختلفة، ولكن يمكن أن نوجز أسباب الفشل وفق أهميتها في الفكر القومي في العوامل التالية:

١- العوامل الخارجية: نظراً للحضور الكثيف لفكرة المؤامرة في الفكر القومي فقد كانت مفسراً لكل حوادث الانكسار القومي. ويتراوح التأكيد على العوامل الخارجية بجعلها الأولي وهذا هو الغالب أو العامل الوحيد وهذا أقل نسبياً، ولكن يتفق الجميع على دورها الأكبر في

فشل الوحدة، يقول عبد الله عبد الدايم ممثلاً للتيار الأول، "إن الذي قضي على الوحدة فعلاً مستفيداً من هذا المناخ فهو كما قلنا ونقول "القوي الخارجية المعادية للوحدة"، التي استطاعت أن تتسلل إلى صفوفها وعلي رأسها إسرائيل(٧٠)، ويحمِّل عبد الدايم في تأكيده على عامل "المؤامرة الخارجية" القيادة المسئولية في صنعها المناخ المواتي لفعلها، وذلك في رده على محمد حسنين هيكل وما أورده في كتابه "ماذا جري في سوريا" حيث ذهب هيكل إلى أن عدم وجود أساس فكري عميق لإقامة الوحدة، كان السبب الأقوى في فشلها، فكان يجب أن يكون هناك أساس اقتصادي قوي.. أساس اجتماعي.. ، وأن ذلك لم يكن قائماً إنما كانت هناك مرحلة خطر وكانت هناك فورة عاطفية. ويري عبد الدايم ونحن نتفق معه أن ذلك يقع في باب التبرئة، تبرئة القيادة من إخفاقها في الحفاظ على الوحدة، ويذكر عبد الله عبد الدايم أن هذا المناخ الذي هيأ فشل الوحدة يتكون من عنصرين:

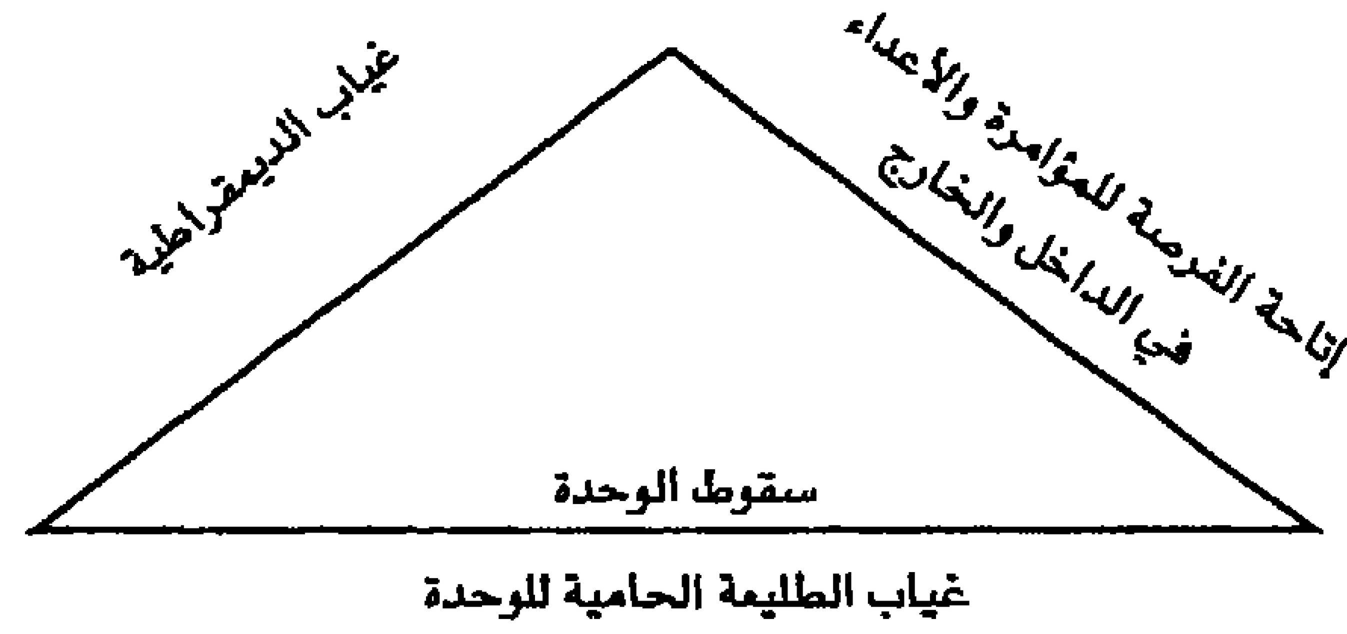
١- تسلل المناخ القطري إلى الوحدة.

٢- غياب الديمقراطية الحامية للوحدة(٧١).

ففشل الوحدة مرهون بالعوامل الخارجية فقط وفقاً لنظرية المؤامرة، ولكن مطاوعة المؤامرة راجع إلى مناخ القيادة في تسلل الفكر القطري إلى المجتمع وعدم وجود ديمقراطية حامية للوحدة !!

وبينما أكد عبد الدايم رأيه في مقولة واحدة، نجد آخرين مثل د. هيثم الكيلاني يجعل غياب الديمقراطية هو الأخطر والأهم، ولكنه يعود فيجعل كما أسلفنا أن ذكرنا أنها حامية للوحدة من أعدائها في الداخل والخارج، إذ أصاب الشلل والتعطل القوي السياسية التي شاركت في تأسيس الوحدة، وسحبت نفسها من ساحة الدفاع عن الوحدة فخلا الطريق لأعدائها من الداخل والخارج، ثم يقول "كان من الطبيعي أن تتضافر جهود هذه القوي المعادية والإمبريالية الصهيونية وإسرائيل والأحلاف الأجنبية لتتآمر على الوحدة ، مستخدمة القوي الداخلية التي تضررت مصالحها بالوحدة وقوانينها الاقتصادية(٧٢).

وإلي هذا أيضاً يتجه أمين اسكندر، فالعوامل الخارجية ونظرية المؤامرة والاستهداف ركن رئيسي أو أوحد في تفسير فعل الفشل ويتلخص دور الديمقراطية والأحزاب في حماية الوحدة وهو تفسير أحادي يفتقد المرونة الفكرية وإن كان معترضاً على السلطة الأحادية، كما يوضحها الشكل التالي:



٢- **العوامل الأخرى:** رغم تبرير الفكر القومي غالباً لممارساته بالمؤامرة الخارجية، ووضعها في المرتبة الأكثر تقدما، إلا أن الحدث الموضوعي تتعدد زوايا رؤيته من الداخل، ونود هنا أن نشير إلى بعض الاتجاهات الرئيسية التي فسرت فشل الوحدة من زاوية داخلية، وإن كانت في معظمها غير رافضة للفكرة التآمرية ونظرية الاستهداف، ولكنها ركزت على جوانب أخري داخلية في التفسير، وهذه الاتجاهات كالتالي :

١- اتجاه يشير إلى أن الوحدة تمت في فورة عاطفية مؤقتة، مع عدم وجود روابط كافية بين البلدين في عديد من المجالات ما عدا الاتفاق على شخص عبد الناصر، ومن الناحية الأخري أشارت بعض المصادر السورية إلى انخفاض مستوي الوعي القومي في الإقليم المصري[٧٣] وعدم قدرة الوحدة على تأسيس أساس فكري عميق لها، لأنها حدثت في فورة عاطفية، ويمثل هذا الاتجاه محمد حسنين هيكل في كتابه "ما الذي جري في سوريا "[٧٤].

٢- اتجاه يركز على اختلاف مراحل التطور بين مصر وسورية وهو الذي أشارت إليه القيادة المصرية أكثر من مرة، وعبر عنه الميثاق الوطني سنة ١٩٦٢ عندما تحدث عن أن استعجال مراحل التطور نحو الوحدة ترك من خلفه فجوات اقتصادية واجتماعية استغلتها العناصر المعادية كي تطعنها من الخلف[٧٥].

٣- الانفراد بالرأي، وتحييد القوي السياسية بما فيها القوي الوحدوية، وهي الأهم لدي الرؤية القومية لفشل الوحدة، وفي هذا يقول صلاح الدين البيطار "كنت أقول إن الحل هو بتصحيح الوحدة، ولكن كنت أشعر أن كلامي نظرياً لأن التصحيح يحتاج إلى عودة من قبل الرئيس عبد الناصر إلى بعض أفكارنا ولم يحدث ذلك"[٧٦].

٤- ثمة رأي يري أنه قد ساد سورية شعور بوطأة الهيمنة المصرية خاصة وأن النظام المصري لشعبيته لا ديمقراطيته جري تصديره لسورية، التي كان يسودها نظام ديمقراطي[٧٧]، وهذا الرأي يتبناه صلاح الدين البيطار، كما يتبناه د. هيثم الكيلاني وغيرهما.

المدخل الديمقراطي والنقدي في قيام الوحدة وفشلها

غلب على التفسير الأيديولوجي لأزمة الانفصال أمران،

أولهما: تغليب العوامل الخارجية والفعل التآمري في إفشالها،

ثانيهما: الاعتراض على أحادية النظام الناصري بمعقولية أيضاً توحيدية، لا ترى في الديمقراطية سوي حامية للوحدة أو وسيلة إليها. ورغم بعض النقد الذي وجهه العديدون لطبيعة صنع القرار في مسار الوحدة، ولقيادتها كما نجد لدي عبد الله عبد الدايم أو أمين اسكندر، وهيثم الكيلاني وغيرهم(٧٨) إلا أن الوحدة تأتي دائماً قبل الديمقراطية، وحق المشاركة السياسية يؤكد عليه كحق لأنصارها، وفي هذا احتكار للعمل السياسي، وتحنيط لعديد من الرؤى السياسية اليمينية واليسارية فضلاً عن القطرية.

إن الدرس الواجب استخلاصه من تجربة الوحدة المصرية السورية هو رفض فكر الشعبوية والكاريزما، واعتماد الاختيار الديمقراطي الذي سيؤدي في غالب الأحيان إلى الوحدة، وإن لم يؤد إليها فيكفي أنه اختيار المواطن والإنسان وأنه حقه.. وأيضاً اعتماده في معمارها إن قامت لأن الديمقراطية كما أنها حق الأفراد في المشاركة هي حق الجماعة في الاستقرار ورعاية تنوعها ضد الانقلابات العسكرية والتعسفية المفاجئة.

إن نقد مسيرة الوحدة المصرية السورية ينبغي أن يستحضر غياب الديمقراطية منذ بدايتها، فقد قامت بين انقلابين عسكريين من الزاوية الموضوعية، وفي ظل مشاكل داخلية وخارجية تكاد تكون متشابهة وإن بدرجات متفاوتة، كما أن معمارها كان معماراً ديكتاتورياً أحادياً يتكرر فيه طلب عبد الناصر بحَلّ التنظيمات والأحزاب كما فعل في مصر سواءً قبل الوحدة أو بعدها، ووصمه الدائم للانتفاضات الديمقراطية بأنها انتفاضات الرجعية أو الأحزاب باستهداف السلطة، وإن كان هذا ممكناً في مصر اعتماداً على إذعان الجيش له وتغرب الجماهير في شعارات الشعبوية والتقدم والثورة وغيرها، فإنه ضد الطبيعي والحقوقي والديمقراطي، كما أنه ليس ممكناً في بلد مثل سورية حيث النزوع السياسي والسلطوي لأفراد الجيش بها ووجود نظام ديمقراطي بها قبل الوحدة، إن عبد الناصر في شخصنته للسلطة وتحويله للمجتمع إلى مجتمع رعايا لا مواطنين، يطبعهم بطابعه، ويسلب منهم حريتهم السياسية والنقدية ورؤاهم التعددية، يؤمم حياتهم في بنية وأيديولوجية واحدة، ما كان ليستطيع الانتصار في مختلف معاركه الداخلية أو الخارجية أو أن يمنح منجزاته حماية ذاتية تمكنها من الاستمرار حتى بعد وفاته!!

من التاريخ إلى الميتا تاريخ

إن على دعاة الوحدة، وهم الآن يمارسون التأريخ لوقائع تاريخية حية أو يتباكون على انكسارات قومية متعددة، وفشل في تحقيق الوحدة الشاملة أو إحداث النهضة الثانية، وفشل في إدارة الصراع العربي الإسرائيلي وتحرير الأرض المحتلة.. عليهم أن يتعالوا فوق العواطف التاريخية والشعارات الأيديولوجية ليبحثوا في دروس ما وراء التاريخ، ويبدءون بالإنسان العربي وحقوقه المدنية والسياسية، وولجواً إلى ما وراء التاريخ (الميتا تاريخ). يمكن أن نخلص إلى العديد من الدروس المستقبلية التي تؤكد هذه الأمور من خلال تجربة الوحدة المصرية السورية:

١- إن الوحدة كمشروع ثقافي وسياسي وتنموي ينبغي أن يكون اختياراً مباشراً لكافة المواطنين.

٢- لا يصح بحال من الأحوال تغييب الديمقراطية لصالح مقولة الوحدة، قبلها أو أثناءها، فمن الضروري الفصل بين المقولتين فلكل منهما ضرورته، وإن كان الأول نظراً لطبيعيته وواقعيته وإمكانه كحق أهم وأولي بالرعاية من الثاني، الذي يعترض طريقه عديد من الظروف القطرية والجغرافية (الحدود والفضاءات الرملية) والسياسية (وجود إسرائيل في قلب البلاد العربية)، إن الديمقراطية في بلادنا العربية، والتحول الديمقراطي التي تمثل بلادنا استثناء عنه في خلال الموجة الرابعة للتحول الديمقراطي، التي تكتسح العالم الآن هي القضية الأولى بالرعاية والأجدي بالتقديم؛ لأنه بالوحدة وبدونها لم تنجح النظم في حداثتها وآمالها! ولكن لا نهوض بدون ديمقراطية.

٣- التخلي عن الفكرة التقليدية في تغنيها بالأهداف الروحية وبعصر البطولة، واعتماد فكر حداثي يقوم على الفرد ويرفض الرؤية الجمعية الاحتكارية والإقصائية، ويعانق الجماهير ولا يصنع الكاريزما.

٤- إن حديث عبد الناصر عن الديمقراطية الموجهة، وإقامة ما يسمي بالجمهورية الرئاسية، ووعوده دائماً حول إقامة دستور دائم شبه ليبرالي كما يوحي بيان ٣٠ مارس سنة ١٩٦٨، التي لم تتحقق ليظل النظام السياسي "صورة طبق الأصل من النظم التي حكم بها مصر طوال عهده"، سلطة تنفيذية تندمج فيها كل السلطات لتتوحد في شخصه وتجمع في يديه سلطة السيادة وسلطة الحكم. ويسيطر بها على كل أنشطة المجتمع"[٧٩]. واعتماده مقولة الشعبوية، كما كان موضوع نقد من البعثيين الذين رأوا فيه "ديكتاتورية مقنعة" أثناء محادثات الوحدة الثنائية، أو بعدها في محادثات الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق سنة ١٩٦٣،

لقد أصاب دمج كل السلطات في شخص الحاكم الحيوية المجتمعية والسياسية بشئ من التحنيط وأحادية الاتجاه وانتشار الفساد وعدم الشفافية، الذي كلف المجتمع هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧، مما يؤكد أنه لا ينبغي أن تنطلي علينا الوعود الثورية، مقابل التنازل عن الديمقراطية والتعددية الحزبية التي عرفتها مصر بشكل كبير قبل الثورة، وأكدتها النخبة الثقافية المصرية في دستور سنة ١٩٥٤، الذي صاغته لجنة الخمسين، وكان مصيره كما يذكر طارق البشري سلة المهملات(٨٠) لينقلب عبد الناصر عليه غير قابل منفرداً بالسلطة.. وهذا نهج ثابت في كل الأنظمة الثورية القومية في عالمنا العربي، فالبعث رغم نفوره من عبد الناصر واعتباره الاتحاد الاشتراكي "لملمة من العمال والفلاحين" ومزايدته على الديمقراطية، وعلي عبد الناصر. والحقيقة أنه ما كاد ينفرد -البعث- بالحكم في كل من سوريا والعراق حتى فعل ما فعله عبد الناصر ورسخ مقولة "الحزب القائد" في أدبياته مما يدل ويؤكد أن كثيراً من النخب السياسية العربية كانت الديمقراطية بالنسبة لها جزءاً من لعبة سياسية وتبادل للاتهامات، بلا إيمان فعلي بها أو سعي إليها، نجد هذا لدي البيطار ولدي خالد العظم أشهر من نقد ديكتاتورية عبد الناصر في سوريا، كما نجدها لدي رفيقه عبد الحكيم عامر الذي ادعى أن خلافه مع عبد الناصر كان بسبب الديمقراطية أو محمد نجيب أو غيرهم.. حتى ردة السادات فيما بعد كانت تتمسح بهذا المسوح الطاهر "الديمقراطية والحريات العامة" أخذاً بنصيحة محمد حسنين هيكل له، وتبقي الديمقراطية وعداً غير متحقق، والاستبداد هو الواقع القائم، وشخصنة السلطة شرطاً مسكوتاً عنه من شروط العقيدة الثورية، مما يؤكد أنه بمثل هذه الأدوات لن يقام بناء شعبوي أو وحدوي أو يتم انتصار في مختلف معاركنا الخارجية وإدارة صراعاتها بجدية ونجاح طالما يتم تغييب المواطن وحقوقه، وتغتال الديمقراطية باسم الشعبية، والفرد باسم الجماعة ويغتال الاثنان معاً باسم الحزب القائد أو القيادة الجماعية حسب ذكر الميثاق أو كاريزما القائد كما كان واقعاً نفسيا وفكرياً سائداً ولا زال في سوريا والعراق وأجهزة إعلامهما!

٥- لازالت اللغة الثورية، رغم خفوتها القومي، في استبعادها الديمقراطية أو تخديرها استبدادياً تحت مقولة "القوي الشعبية" أو "إزالة آثار العدوان" أو "فرض الاستقرار" وتجنب لبنان جديدة.. أو غير ذلك، سائدة وحافزة لدي معظم أو كل أنظمة الحكم القطري العربي، بعد زوالها، ولا زالت مفردات الردة والخيانة وغيرها من المفردات الإقصائية حاضرة في هذا الخطاب وخاصة لدي التيارات القومية منها، مما يبرز ويؤكد الحاجة إلى مراجعة مسلماتنا ونقدها ، والتخلي عن أصولية الفكر العربي السائدة فيه(٨١)، التي تؤمن بالمثال وتلغي من

أجله الممكن والمحدود، وتسبح في فضاءات اللاواقع لتغتال من أجله الواقع، فلا زالت هذه الأصولية الفكرية، والتي تتضح بشكل كبير في التيارات القومية الحالية وتتسرب منها إلى مختلف التيارات الأخرى تمثل عائقاً في إمكانية الوفاق الثقافي أو توافق النخبة وتنشيط قوي المجتمع المدني وصنع الحداثة العربية.. وتحت هذه المقولات الثابتة يندثر أو يغيب مفهوم التسامح السياسي بشكل كبير[٨٢]، مما جعل حوارات النخب العربية في عديد من المؤتمرات واللقاءات أشبه ما يكون بحوار الطرشان لا يعرف قيمة الاختلاف والتعدد، ولا يستطيع أن يحدد المساحات المشتركة التي تثري هذا الاختلاف وتفعّله.. وهو ما يوجب التخلي عما نتصوره حقائق نهائية وهويات ثابتة لنصنع ما صنعه أجدادنا قديماً وأوروبا حديثاً من هوية إبداعية متتابعة ومتراكمة ترفض مقولة الواحدية ومعقولية التوحيد.

٢- أزمة الخليج وطعن الوعي العقلاني:

تعد أزمة الخليج الثانية سنة ١٩٩٠ زلزالاً عربياً غيّر شكل المنطقة العربية، وأصاب مفهوم الوحدة العربية حتى البعد الثقافي فيه بصدمة كبيرة، وطرح على الذهن البحثي أسئلة جديدة لم تكن به من قبل، من قبيل التساؤل حول التحديات العربية العربية في عصر القطبية الواحدة، ومدي قوة الانتماء العروبي للدولة القبلية أو العشائرية في الخليج العربي الذي شكك فيه بعض الباحثين القوميين وتصدي له عديد من المفكرين العرب في منطقة الخليج وخاصة المفكر البحريني "علي فخرو"، كما أصابت هذه الأزمة فكر الوحدة بشروخ عميقة جعلت لبعض الأصوات المشككة في إمكانية هذه الوحدة منذ بدايتها حضور غير مسبوق، لقد أصيبت الذهنية العربية بهزات عميقة في بنيتها لتتطرح بقوة أسئلة الديمقراطية وشرعية التوسعية الوحدوية حتى لو كانت تحت دعاوى حقوقية قطرية أو صادفت عواطف وحدوية شعبية ونخبوية في الشارع والوسط الثقافي العربي، فوضع الفكر العربي خلال هذه الأزمة في أزمة الاختيار خلال تفاعله مع الأزمة وبعدها، ومازال هذا الفكر على المستوي النظري ومستوي الخطاب السياسي يعاني من توابع هذه الأزمة، وكما يستغرب أحد المفكرين العرب من أن هؤلاء المفكرين الذين قضوا السنوات الأخيرة منذ هزيمة سنة ١٩٦٧ ينادون بالديمقراطية وحقوق الإنسان وبالوحدة العربية على أساس ديمقراطي ويندون بالمسلك غير الديمقراطي للنظام الناصري هم الذين أغمضوا أعينهم عن الدلالة المعادية لكل مفهوم ديمقراطي في هذه الخطوة الوحدوية القومية المزعومة، بل أغمضوا أعينهم عن التاريخ الاستبدادي لصدام حسين"[٨٣]. ولعل النقطة المحورية التي نود أن نناقشها هنا، وتطرحها أزمة

الخليج بقوة هي "جدلية الوحدة والديمقراطية" ويمكن أن نحدد الأبعاد في تناول هذه النقطة كما يلي:

١- هل يجوز لنظام غير ديمقراطي، كالنظام الصدامي التسلطي في العراق أن يقوم بالوحدة سواءً ادعي الديمقراطية أو اغتالها كما صنع أم أنه من الواجب والطبيعي مناقشة ديمقراطية الدولة القاعدة قبل دعوتها للوحدة سواء كانت اندماجية أو اتحادية أو حتى ديمقراطية؟!

٢- هل يصح التنازل عن حق الاختيار في مسألة الوحدة لصالح ما سماه البعض الديمقراطية الإخضاعية أو الديكتاتورية الانعتاقية تحت مقولة "البطل الرمز" ويتم تمجيد الذاكرة الوحدوية للمجد العربي القديم على حساب الشرعية والمواثيق الدولية باغتيال شخصية دولة مستقلة وإجبارها على أن تكون إحدى محافظات دولة أخري، كما كان يسعى صدام أو يدعي!

٣- طرحت أزمة الخليج سنة ١٩٩٠ إشكالية العالم الخارجي أو ما يسميه المفكر د. سعد الدين إبراهيم "وهم أننا نعيش في العالم وحدنا"، أو ما يدعو له عديد من رواد الفكر القومي من نزعة إرادوية واقتدارية تستطيع الانقلاب على الزمن والتغلب عليه ورفض قواه الزمنية وحركته التاريخية.

إن المتتبع لجدل الفكر القومي مع هذه الأزمة من خلال هذه النقاط الثلاث يلحظ أن الغالب عليه كان الفورة العاطفية والتقديس الأيديولوجي لمقولة الوحدة على حساب الوعي الديمقراطي والعقلاني والحقوقي وعلى كل حسابات المستقبل الإقليمي والواقع العالمي(٨٤)، فقد صادف هذا التناول الملامح الآتية:

١- إزاحة القضية الرئيسية، وهي الرغبة التوسعية للنظام الصدامي وعدوانه على الكويت ورفضه لأبجديات القانون الدولي والإنساني، مقابل التركيز على الممارسة الأمريكية والدولية، وتفسيرها فقط أنها من أجل الغزو ووأد القومية العربية وإجهاض قواها لصالح إسرائيل والصهيونية، فتم إزاحة الخطاب التنديدي من الأصل إلى الفرع، ومن أخطاء الذات إلى نوايا الآخر، دون تقييم موضوعي للجانبين، وطرح حل عقلاني وتاريخي لما نتج عن الأزمة على مستوي الواقع العربي والإقليمي، خاصة وأن هذا التواجد الغربي الأمريكي قد تم بطلب كويتي وخليجي وأيدته قمة القاهرة سنة ١٩٩٠، ولكنها الفصامية الجامحة التي تجيد إدانة الذات والتباكي عليها، ولكن يعلو التباكي دائماً فوق النقد والتجاوز، لتتحول أزمة الخليج حائط مبكي سياسي جديد يقف عنده الفكر الأيديولوجي العربي، ويبدو صدام خاصة خلال الأزمة شهيداً

وبطلاً استوعبت ديكتاتوريته وأذابتها كاريزما البطل والرمز فيه[٨٥] خاصة وأن قضية الهيمنة الأمريكية الغربية، وازدواجية المعايير في دعواها الشرعية، صار ثابتاً ومحل نقد في الشرق وأيضاً في الغرب، وأنه كان موجوداً قبل الأزمة، ولم تصنع هذه الأزمة إلا تكريسه لا تغييره، ولم يخرج المجتمع العربي إلا بمزيد من التفكك والتشرذم الذي تعاني عديد من جهود المصالحة العربية حتى الآن في محاولة ردمه وتضميد كسوره وتجميعه، ولازالت النخب تنعي هذا الواقع حتى تصل إلى عديد من الرؤى الراديكالية في مواجهة العدوان الأمريكي الغربي من قبيل ما أعلنه مؤتمر القوى الشعبية العربية لنصرة العراق في عمان سنة ١٩٩٠[٨٦]، أو مازال يعلنه البعض الآخر.

٢- غلب على تناول الأزمة أثناء قيامها فكر تمجيد الذاكرة والتغني بعهد الوحدة الماضي التليد، بل استدعي بعض أفراد النخبة وخاصة في المغرب مفاهيم من قبيل "هز التاريخ" ورأوا فيما قام به صدام ودوره أنه "كان عظيماً في "هز التاريخ وتحريكه"، بل تنبأ بأن هز التاريخ هذا سوف يأتي بحل للقضية الفلسطينية"[٨٧] ورأي البعض الآخر انطلاقاً من تمجيد الذاكرة وهز التاريخ فيما فعله صدام "ديكتاتورية انعتاقية"[٨٨]، ويري في حماس بعض أو كثير من الجماهير العربية والنخب القومية وبعض النخب من التيارات الفكرية الأخرى أنه تعبير عن مخزون ثقافة التحرر الوطني لدي هذه الشعوب في عدائها ونضالها ضد الاستعمار والإمبريالية"[٨٩]، ويعقب الأستاذ محمود أمين العالم على ذلك بأنه "هكذا يتم تمجيد الذاكرة على حين يتم طعن الوعي (العقلاني والديمقراطي الذي طالما تغني به هؤلاء المفكرون"[٩٠]، ويبرر أصحاب هذه الرؤى نشوء مناخ التشرذم والعداء والاختلاف المزمن بين الأقطار والنخب العربية بهذه الأزمة، بأن الأمر لن يكون أسوأ مما كان، رغم أن الأمة العربية قبل حرب الخليج كانت أنشط كثيراً في تعاونها الاقتصادي والسياسي ونشأت بقوة ونشطت فكرة مجالس التعاون العربي، حتى جاءت هذه الأزمة التي يقول فيها أحد رموز الفكر القومي "بعد عام" من قيام الكارثة أثناء المؤتمر القومي الثاني سنة ١٩٩١ لقد خرج العرب من العام الفائت، الضحايا كثر، خرجوا وقد دُمّر جدارهم الشرقي، خرجوا مفلسين بعد أن وقعوا فواتير حرب أنشبوها ولم يحاربوها، خرجوا أشد انقساماً وخلافاً، خرجوا وقد اهتزت هوياتهم وتعقدت كل أزمات ثقتهم: الثقة في أنفسهم، وفي حكامهم وفي هويتهم"[٩١]، ورغم ذلك يرجع هذا المفكر القومي وأحد نشطاء الحركة القومية العربية ويرفض النهج الواقعي في إدارة الفكرة القومية ففي حديثه عن حال النظام الإقليمي العربي خلال عام ١٩٩١، عقب الأزمة يلاحظ آسفاً "تقويض العقيدة القومية للنظام لحساب الدعوة إلى الواقعية"[٩٢] ويجبر هذه الواقعية أن تظل في إطار

الفكر القومي، ويراها واقعية مفرطة وهنا يتم إزاحة الواقعي والتاريخي لصالح الذاكرة والعقيدة، وإقصاء عديد من تيارات الواقعيين والإمبريقيين الذين انطلقوا في الشارع العربي في تحديد وتجديد ما هوية الوحدة أو التعاون العربي، معتبراً ذلك جزءاً من الخيانة في مكان آخر[٩٣].

٣- أثبتت أزمة الخليج وأزمة قطاع واسع من قطاعات الفكر العربي معها وخاصة القومي منه، أن فكرة التوحيد القومي بالقوة مقبولة لديها[٩٤] فحماس النخب العربية القومية للفعل الصدامي وإزاحتها القضية من مواجهة مع الذات من خلال العقل والواقع والديمقراطية وحقوق الإنسان إلى مساءلتها للآخر من خلال الهيمنة والتاريخ والمصالح، ورغم صحة هذه المسألة الثانية وقيمتها إلا أن الأولي بالتقديم هو الأول؛ لأن المؤامرة أو الهيمنة فعل مفارق، لكن مطاوعته وعدم القدرة على التصدي له ومواجهته، هو التساؤل الأولى والأهم، وهكذا يغمض العقل التوحيدي عينه عن النهج اللاديمقراطي والاستبدادي للقيادات القومية سواءً في أقطارها أو في محاولاتها التوحيدية من أجل مقولة الوحدة وهالتها التقديسية، مما أصاب عدداً من المفكرين العرب وخاصة المبدعين منهم بالزهد في مقولة الوحدة فضلاً عن مقولة الأمة الواحدة، رغم انتماءات بعضهم إلى الفكر القومي ماضياً[٩٥]، ورغم أن نقود الذات تتحول إلى جلد لها وإدانة للآخر، إلا أن إدانة الآخر تطغي دائماً على النقد الذاتي البناء الذي يجيد تفسير الأسباب ويسعى إلى البحث عن تلافي مثل هذه الكوارث مستقبلاً!

٤- حدث ربط بين الغرب والآخر السياسي والحضاري فنشّطت أزمة الخليج من رفض مقولات الغرب في حقوق الإنسان والديمقراطية والشرعية الدولية دونما حوار موضوعي معها نظراً لفعل حكوماته، وهي إحدى حيل العقل التوحيدي إزاء عجزه عن الفعل وإدراك الاختلاف والتنوع بين بني الوحدة الواحدة، وبدأت تنشط عقب هذه الكارثة مفردات رفض كل ما هو غربي، حتى لو كان متعلقاً بحقوق الأسري الكويتيين والإنسان العربي وأوضاع المجتمع المدني والتحول الديمقراطي فيه، أو نقود التيارات الأخرى في دعوتها لنقد مقولة الوحدة وتجويدها وابتداع صيغ أكثر واقعية لها، وصارت توسم هذه التيارات بالتغريب والعمالة، ورغم إيمان الجماهير والنخب المثقفة والحاكمة العربية بالإمكان الواسع والممتد لقرارات السياسات الأمريكية والغربية في الواقع العربي سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، إلا أن هذه النخب وخاصة الحاكمة منها صارت تستغل ازدواجية شرعيتها ومعايير حقوق الإنسان عندها في رفض كل ما هو ديمقراطي وحقوقي في منظومته، فصار القرار السياسي تابعاً في كثير من أجزائه للقرار الغربي، ولكن الواقع الداخلي والحضاري الذي تصنعه النخب العربية لازال بعيداً عنه،

فالتبعية السياسية صارت واقعاً بينما المثاقفة الحضارية والإنسانية شبه مرفوضة!.

٥- وفي غمرة الصراع والتشرذم العربي العربي، وتصاعد العدوان الإسرائيلي في فلسطين والأزمة الاقتصادية في المجتمع والدول العربية، انصب الجدل القومي والفكري على إدارة هذا الصراع راديكالياً، دون رؤية إصلاحية للوراء وللداخل، فصار الحديث عن الأقليات أي أقليات مبرراً للقمع من قبل الدولة التسلطية العربية، وصارت حرية التعبير والتجمع تعاني مزيداً من التقييد لها، وتمارس القمع ضد النشطاء الديمقراطيين والحقوقيين في كل قطر عربي، فضلاً عن أنه يجّهل مصير بعض أعلامهم، وصار أي توجه إصلاحي يعتمد الديمقراطية وحقوق الإنسان ونشاط المجتمع المدني على مستوي الوطن العربي كله أو أحد أقطاره مساراً للشجب والإدانة والتخوين وتجاهل الظرف التاريخي الصعب الذي تمر به الأمة، فتم عن طريق صعود هذه المفردات الراديكالية في الخطاب العربي بعد أزمة الخليج تقييد ثقافي تغذيه نظرة تآمرية لكل شئ فضلاً عن التقييد السياسي المعتاد، بل ارتدت بعد هذه الأزمة وأثناءها بعض النخب عن ديمقراطيتها ودعوتها إليها طوال السبعينيات والثمانينيات، ليصعد من جديد خطاب الهوية وقاموسه الانغلاقي، ليمارس كل يوم انتهاكاً جديداً لحرية الفكر والتعبير والتجمع بدءاً من اختطاف منصور الكخيا أثناء حضور مؤتمر للمنظمة العربية، أو ما أصاب المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عقب حادث الكشح أو بعض نشطاء المجتمع المدني فيها في أواخر التسعينيات أو صعود بعض الانقلابات العسكرية أو السلمية في بلدان كـ :تونس والسودان وسوريا وغيرها وفشل أي انتفاضة سلمية أو عنيفة لتصحيح الأوضاع بأي منها، فقد خيمت ظلال أزمة الخليج على الواقع العربي وأصابته بالرتابة واستقرار مستبداته الفكرية والسياسية فيه، وصارت صورة المجتمع المرغوب حسب المنظومة القانونية في هذه الدول هو مجتمع الصمت كما تريد السلطة أو الانفجار كما هو حادث في البعض الآخر، ويحدث من آن لآخر في معظمها!

٦- رغم إيمان بعض نخب الفكر القومي بالديمقراطية وحقوق الإنسان ودعوتها إليها ومشاركتها في تأسيس العديد من منظماتها إلا أن المنطق الصراعي والراديكالي في تقديمها لتصور الوحدة والاتحاد على ما سواه وتقديم فكرة الوحدة على فكرة التنوع سواءً في التعامل مع الداخل أو الخارج، واتضح في حرب الخليج الثانية، فقد رأى الجابري مثلاً في الغزو حدثاً عارضاً[٩٦] أو صورة للهيمنة الغربية وتدخلهم في الشئون الداخلية للعرب بغض البصر عن الخطأ في النظام العراقي القومي، وقد رأي البعض الآخر في غزوه للكويت طريقاً للقدس، وتوزيع الثروات العربية أو غير ذلك من أشياء، وبعد وقوع هذا الزلزال لجأت هذه النخب

للانتقائية في دعوتها الحقوقية والديمقراطية، فضلاً عن مزيد من تكريس صورة الآخر - العدو- الغرب، وما يستتبعه من انفعال ثقافي وتقوقع وتخلف حضاري وعجز عن النقد وفقدان الذات مناعتها.. وبدا في ظل هذا المنطق الصراعي التحدي الخارجي يبدأ من التواجد الأمريكي في المنطقة إلى الصراع العربي الصهيوني إلى الاستغلال للسياسة الغربية وازدواج معاييرها الحقوقية في رفض منظومة حقوق الإنسان عموماً ومحاربة منظمات المجتمع المدني بتهم العمالة، وبدلاً من أن نبدأ بالذات ونعيد تصحيح وتفكيك ثوابتها وتصوراتها وتوليد طاقات شعوبها وإقرارها بتنمية حق المشاركة كطريق للتنمية صرنا ننعي على الآخر تخريب الذات المهترئة أصلاً!

ونري أن تجديد الفكر السياسي وقيام ميثاق شرف لجميع المثقفين ينبغي أن يكون في مقدمته رعاية الديمقراطية وحقوق الإنسان، أمر لابد منه من أجل النهوض، ولكن مع تقديم مقولة الوحدة على الديمقراطية كما هو حادث لدي القوميين لن تصحح الأوضاع العربية وطناً ومواطنيين أبداً..[٩٧].

إن أزمة الخليج إن كانت ساعدت في صعود النقد الذاتي لدي عديد من النخب الثقافية، فإنها كرست بشكل ما الخطاب الراديكالي لدي عديد من القوميين وأيديولوجيا الفكر القومي، فضلاً عن استثمار عديد من الأنظمة القومية لأوضاع ما بعد الأزمة في قمع شعوبها ونشطاء حقوق الإنسان والمعارضين بها.

ولكن يمكننا رصد بعض الملامح الإيجابية لهذه الأزمة على الفكر العربي عموماً، والفكر القومي خصوصاً وهي:

١- باعتبار أن أزمة الخليج هي النكسة الكبرى في النضال القومي العربي فإنها قوضت من ثقة المفكر القومي بصناع القرار والمسئولين عن العمل القومي العربي[٩٨]، وبداية لانفصال الفكر عن السلطة بشكل ما، خاصة بعد اختراق السلطة لساحته، وارتباط عديد من نخب العمل القومي بمؤسسات الدولة القومية، فكانت أزمة الخليج لدي عديد من ممثلي الفكر القومي صخرة تحطمت عليها هذه الرابطة الكاثوليكية بين الأيديولوجية والسلطة بشكل ما.

٢- صار واضحاً أن إغراق الفكر القومي في الحلول المثالية والقضايا العامة وتجاهله للمشاكل الرئيسية التي تهم المواطن العادي وطرح أولويات هذا المواطن الفرد لصالح أولويات الوطن أو الأمة -كما كانت تدعي السلطة أو الأيديولوجية ضرورته- أمراً غير مقبول، صارت دعوة النقد الذاتي للفكر القومي دعوة أصيلة وضرورية بعد دعوة انفصال المثقف عن السلطة أو استقلاله عنها على وجه الدقة، وصارت موضوعة الديمقراطية أمراً ثابتاً وضرورياً لدي

عديد من النخب القومية الواعية رافضة زيف الأيديولوجية وتزييفها الوعي وفي ذلك يقول أحد ممثلي هذا الفكر "إن الخطاب الوحدوي الذي يؤدي إلى تقسيم قطر عربي أو اغتصاب إرادته لا يمكن أن يكون وحدوياً صحيحاً"، كما أن الوحدوية التي تؤدي إلى تناحر وتمزق وتصارع هي إقليمية مغلفة بالشعار الوحدوي[٩٩]. ولأول مرة كما يؤكد هذا المفكر القومي "تلتقي الوحدة بالشورى والديمقراطية بشكل عفوي وطبيعي" فلا يجوز اغتيال مقولة الديمقراطية لصالح مقولة واحدة، ورغم تقديم معظم النخب القومية (لحكم الأيديولوجية) لمقولة الوحدة إلا أن تثبيت مقولة وشرط الديمقراطية وراءها تقدم ملموس في اتجاه النقد الحضاري والذاتي والمستقبل العربي.

٣- الاعتذار عن أزمة الديمقراطية في العمل القومي في الخمسينيات والستينيات، وإن حضر تبريره بظروف تاريخية، إلا أن العديد من مفكري الفكر القومي، مع فشل كل تجارب الوحدة، وما جرته على أحلام الشعب العربي بعد كل هذا، وخاصة في أزمة الخليج الثانية، صار أكثر جسارة على النقد والاعتراض، وإن كانت ثورته ليست كاملة بحكم السائد فكرياً ونفسياً فيه، فيحضر الاعتذار.

٤- اكتسب الهم القومي بعداً جديداً، في تعاطف بلاد المغرب العربي مع أزمة الخليج نخباً ثقافية وجماهير، حتى صارت الأعلى صوتاً في التعصب لما يدعيه العراق من أهداف وحدوية، ولكن نظراً لحركية وفاعلية الاتجاهات الفكرية والفلسفية في هذه المنطقة عن مثيلتها في المشرق، اكتسبت محاولات تجديد الفكر القومي أبعاداً جديدة ورؤى جديدة أعمق وأرصن خطاباً وفكراً، فإن كانت فورة الحماسة العاطفية لفعل الوحدة، والتذمر من فوارق المستوى الاقتصادي بين الأقطار العربية قد فجر هذه الحمية للفعل الصدامي التوسعي، الشعور بالخطر من الآخر بعد التدخل الأجنبي قد زاد منها، إلا أن وضع قضية الوحدة والديمقراطية في مركز الجدل الفكري والفلسفي في بلاد المغرب بعيداً عن بؤر الصراع في المشرق لا شك ساعد على خلخلة الأيديولوجيا كما فعل مفكر مثل محمد سبيلا أو رسخ معقولية التنوع بشكل ما في مقابل معقولية التوحيد كما فعل فتحي التريكي، أو أكد رفض الوحدة على حساب الديمقراطية كما فعل هشام جعيط، أو ضرورة النقد المزدوج للذات والآخر، وتفكيك البنى والتصورات الفكرية السائدة من أجل إعادة بنائها كما فعل صاحب الاسم العربي الجريح[١٠٠] وتقدم المنطق والوعي العقلاني في كتب الفكر العربي على المنطق الأيديولوجي، وحرية الفرد والمجتمع المدني على أهداف الوطن والرؤية الجمعية، وانفصل الإنسان بحريته وهويته حامياً لها ومن استلاب السلطة كل شئ فيه، حتى ولو بما ترفضه في خطاب تمويهها، وإن كانت

بعض هذه الجهود قد سبقت أزمة الخليج إلا أنها اخترقت بها فضاء الفكر الوحدوي وساحته بعد ذلك!

٥- أثبتت أزمة الخليج نضوب وانحسار الوعي الأيديولوجي لدي عديد من رواد العمل والفكر القومي وبدأت تصعد أجيال جديدة أكثر واقعية وليست أقل عروبية، تتبنى الحداثة والعلمانية فكراً وتطبيقاً ودعوة إليها، وفي القلب منها حقوق الإنسان ونقض مقولات الأيديولوجيا التقليدية والتفكير السحري في تقديس الكاريزما ومقولة القيادة وتتجه بشكل ما (وإن كان لا يزال محدوداً بالتصورات الأيديولوجية) نحو المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان، وبدأت الدعوة إلى عروبة جديدة من بعض رواد الفكر القومي[١٠١] وصارت دعوة التجديد وفعلها أكثر وجوبية لدي أجيال الفكر القومي الجديدة من سابقتها خاصة في ظل مشهد اهتراء الأيديولوجية التقليدية أمامها وترهل دولة النظم القومية وفظائع ممارساتها ضد شعوبها فضلاً عن أقلياتها، مما كان أكثر حفزاً نحو التجاوز والتغيير، وكما يستبشر أحد المفكرين القوميين بأن حرب سنة ١٩٤٨ أنتجت أقوي تغيير عرفه المجتمع المدني في النصف الثاني من القرن العشرين فمن المتوقع أن تنتج حرب الخليج الثانية بوادر أكبر تغيير فوقي وتحتي في المجتمع العربي والدولة العربية في القرن الحادي والعشرين[١٠٢] وذلك أنها في رأينا خلخلت كل الأوهام المثالية والنزوعات الأيديولوجية نحو التوسع والاستبداد والتسلطية تحت دعاوى الأيديولوجية وأوهامها، وتجاوزت الرؤى التقليدية والمتعالية للواقع العربي.

هوامش

١- راجع جريدة القدس العربي في ٢٧ يونيو سنة ٢٠٠١- صـ١ (حديث مع بشار الأسد).
٢- راجع برهان غليون "بنية المجتمع المدني العربي : دور العوامل الداخلية والخارجية" مجلة المستقبل العربي، عدد ١٥٨ إبريل سنة ١٩٩٢ صـ١٠٥
٣- نفس المصدر.
٤- علي مبروك "النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية" ضمن النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط تحرير : عاطف أحمد وآخرون صـ١٢ ٧ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان طـ١ سنة ١٩٩٩.
٥- راجع فالح عبد الجبار وآخرون "القومية مرض العصر أو خلاصه" صـ١٧١
٦- المصدر السابق صـ١٧٢
٧- راجع هيثم مناع "الموسوعة العالمية المختصرة : الإمعان في حقوق الإنسان" صـ١٢٧
٨- راجع عدد مجلة "مقاربات" خريف سنة ٢٠٠٠ مقال هيثم مناع "الاختيار الواعي الديمقراطي في سوريا" ورياض الترك "من غير الممكن أن تظل سورية مملكة الصمت".
٩- راجع هيثم مناع "المرجع السابق " ص ١٩
١٠- نفس المرجع.
١١- راجع نفس المصدر هيثم مناع "حول الإصلاح السياسي في سورية" ص ١٣
١٢- راجع جريدة القدس ٢٧ يونيو ٢٠٠٠
١٣- راجع جريدة الحياة ٢٦/٢/ ٢٠٠١
١٤- راجع "مقاربات" م.س.ذ صـ ٤٢
١٥- (في رسالة للصحفي والمعارض السوري نزار نيوف إلى الرئيس الفرنسي جاك شيراك بتاريخ ٢٦ نوفمبر ٢٠٠١ ذكر أنه "تم قتل ما بين ١٢: ١٧ ألف معتقل سياسي تحت التعذيب في سوريا، كما أوضح نيوف أن هناك مقابر جماعية في سجن تدمر الصحراوي تضم ما بين ١٢: ١٧ ألف هيكل عظمي لسجناء سياسيين قتلوا بسبب التعذيب.)، نشر نص الرسالة في جريدة النهار البيروتية في ٢٦ يونيو ٢٠٠١، ونشر ملخصها بجريدة القدس في ٢٧ يونيو ٢٠٠١ .
١٦- راجع حجاج نايل "محرراً" نشطاء خلف القضبان سوريا ١٩٨٧ ١٩٩٧ الباب الأول القوانين المقيدة للحقوق والحريات الأساسية صـ ١٩ البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان طـ١ سنة ١٩٩٨
١٧- صبحي حديدي، "من يصحح التصحيح" صـ٣٥ مجلة مقارنات م.س ١.
١٨- لم نلجأ في هذا المبحث إلى كثير من الاستفاضة في تفصيل أوضاع التشريعات المقيدة للحريات في سوريا أو نماذج انتهاك حقوق الإنسان بها، ولكننا نبحث عن موقع الأيديولوجية القومية متمثلة في حزب البعث وعلاقتها بممارسات السلطة.
١٩- نقلاً عن : كرم خميس "القيادة والتنمية، النظم العربية الثورية : سوريا، العراق، ليبيا" بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث للباحثين الشبان، مركز البحوث والدراسات السياسية جامعة القاهرة سنة ٢٠٠١ ، ص ٢١
٢٠- راجع د. فايز عز الدين "الخطاب السياسي ونهج المبدئية القومية السورية" مجلة معلومات دولية، سورية عدد ٥٧ صيف ١٩٩٨ صـ١٣٦ وما بعدها.
٢١- راجع هيثم مناع (تقديم) "نشطاء خلف القضبان" م.س.ذ صـ ١٠. جدير بالذكر هنا أنه رغم أن سوريا مثلاً شهدت أول منظمة عربية لحقوق الإنسان عام ١٩٦٢ وهي "الرابطة السورية لحقوق الإنسان" التي أسسها د. موفق الدين الكزبري الذي كان مصيره السجن ست سنوات لترأسه منظمة غير حكومية.
٢٢- راجع مجلة مقاربات م.س.ذ.
٢٣- راجع محمد عباس نور الدين"ظاهرة التمويه في المجتمع العربي الأبوي السلطوي" بحث مقدم إلى مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية ٢٢/٢٤ شباط ٢٠٠٠

٢٤- راجع "مستقبل العراق محددات داخلية وخارجية" مجلة شؤون الأوسط، عدد ربيع ٢٠٠١ صـ ٩
٢٥- نقلاً عن زهير الجزائري "لمحات من أيديولوجية البعث" ضمن القومية مرض العصر أم خلاصه م.س.ذ صـ٢٧٣.
٢٦- راجع كرم خميس م.س.ذ.
٢٧- راجع د. وليد الحلي "العراق الواقع وآفاق المستقبل" دار الفرات، بيروت، لبنان، ط١ تموز سنة ١٩٩٢ .
٢٨- راجع مقال عادل حموده الأهرام السبت ٥ يوليو سنة ٢٠٠١
٢٩- راجع فالح عبد الجبار وآخرون "القومية مرض العصر أم خلاصه" م.س.ذ.
٣٠- المصدر السابق صـ ١٧٧.
٣١- المصدر السابق صـ١٧٧.
٣٢- المصدر السابق صـ١٧٧.
٣٣- المصدر السابق صـ١٧٧.
٣٤- المصدر السابق صـ١٧٨.
٣٥- المصدر السابق صـ١٧٩.
٣٦- المصدر السابق صـ١٧٩
٣٧- المصدر السابق صـ١٧٩.
٣٨- راجع عصام خفاجي "إرهاب الدولة وانحطاط السياسة العراقية" مجلة رؤي مغايرة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان عدد يوليو سنة ١٩٩٧ صـ ٢٢
٣٩- راجع "مستقبل العراق محددات داخلية وخارجية" م.س.ذ.
٤٠- راجع د. وليد الحلي "العراق .. الواقع وآفاق المستقبل" م.س.ذ صـ٣٤٧، صـ٣١٢، صـ١٠٣، صـ٣٢٧.
٤١- راجع نموذجاً لذلك : عصمت سيف الدولة "هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً" دار المسيرة بيروت سنة ١٩٧٧، وأيضاً "الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر" دار المسيرة بيروت سنة ١٩٧٧- وعاطف فتحي "محمود العالم المفكر والناقد والإنسان" الهيئة العامة لقصور الثقافة ط١ سنة ١٩٩٨
٤٢- راجع "أوراق يوسف صديق" تقديم د. عبد العظيم رمضان، سلسلة تاريخ المصريين العدد ١٣٦، الهيئة العامة للكتاب ط١ سنة ١٩٩٩ وقصيدته في رثاء عبد الناصر صـ ٢٦٦ بعنوان "دمعة على البطل".
٤٣- نقلاً عن أحمد حمروش "فكرة القومية العربية في ثورة يوليو" ضمن "مصر والعروبة وثورة يوليو، دار المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط١ نوفمبر ١٩٨٢ صـ٨٩.
٤٤- نقلاً عن المصدر السابق صـ ٩٠
٤٥- راجع مارلين نصر "التصور القومي في فكر عبد الناصر" م.س.ذ.
٤٦- راجع نموذجاً لمثل هذا التبرير عصمت سيف الدولة م.س.ذ وأيضاً رأي حسام عيسي في "تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان" م.س.ذ. صـ١١٢ ، صـ ١٣٤
٤٧- سيف الدولة "الديمقراطية ومشكلة الأحزاب في مصر" م.س.ذ صـ ٦٧
٤٨- المصدر السابق ص ٧٣
٤٩- المصدر السابق صـ ٧٩
٥٠- راجع عوني فرسخ "الديمقراطية في أدبيات عصمت سيف الدولة" بحث مقدم إلى ندوة "عصمت سيف الدولة" القاهرة ٢٨-٢٣ م. س.ذ. بالتعاون بين مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل ص٢٢.
٥١- راجع المصدر السابق صـ٢٤.
٥٢- الميثاق صـ٤٨.
٥٣- راجع عصمت سيف الدولة م.س.ذ.
٥٤- راجع "شهادات لعدد من المثقفين و نصوص محاضر التحقيق معهم" جريدة القاهرة المصرية ٢٤ يوليو ٢٠٠١
٥٥- راجع عصمت سيف الدولة "هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً" م.س.ذ. صـ٢٤٩.
٥٦- راجع المصدر السابق صـ١٣٦، صـ٢٦٣.
٥٧- راجع مذكرات مجلس قيادة الثورة : خالد محي الدين "الآن أتكلم" مركز الأهرام للترجمة والنشر صـ ١٩٩٢، ويوسف صديق "أوراق يوسف صديق" م.س.ذ.

٥٨- راجع صلاح عيسي "دستور في القمامة" ، مزكر القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ط ٢٠٠٠
٥٩- راجع عاطف الغمري "عبد الناصر وشهادة الشهود" الأهرام ١٤ فبراير سنة ٢٠٠١
٦٠- راجع أحمد حمروش " أعمدة الثورة الخمسة" الأهرام ٢٣ يوليو سنة ٢٠٠١- وأيضاً عبد العظيم أنيس "مستقبل الفكر القومي" مجلة الهلال عدد أبريل ١٩٩٣
٦١- راجع د. هيثم الكيلاني "تقييم التجارب الوحدوية السابقة.. ظروف قيامها وأسباب فشلها" صـ ٩٣ ضمن "صراع الوحدة والتجزئة في الوطن العربي" منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ط١ سنة ١٩٩٢
٦٢- المصدر السابق صـ٩٦
٦٣- راجع : على الدين هلال وآخرون "القومية العربية في الفكر والممارسة" ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت سنة ١٩٨٤ صـ٤٢١
٦٤- د. هيثم الكيلاني م.س.ذ ص ٩٧
٦٥- العفيف الأخضر "ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي السحرية صـ٢٩ من كتاب قضايا فكرية، التاسع عشر، دار قضايا فكرية، مصر.
٦٦- أمين اسكندر "الجمهورية العربية المتحدة تقويم إضافي ورؤية مستقبلية" صـ١٦٦، صـ١٦٧ ضمن "القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي"، م.س.ذ.
٦٧- المصدر السابق صـ١٦٧.
٦٨- د. عبد الله عبد الدايم "الأيديولوجية القومية العربية بين التجديد والتراث والردة" مجلة المستقبل العربي عدد ١١ سنة ١٩٩٠ صـ ١٠٩
٦٩- أمين اسكندر م.س.ذ.
٧٠- عبد الله عبد الدايم م.س.ذ.
٧١- المصدر السابق.
٧٢- د. هيثم الكيلاني م.س.ذ.
٧٣- راجع د. على الدين هلال وآخرون "القومية العربية في الفكر والممارسة" م.س.ذ.
٧٤- محمد حسنين هيكل "ما الذي جري في سوريا" الدار القومية للنشر، القاهرة سنة ١٩٦٢
٧٥- نقلاً عن د. هيثم الكيلاني م.س.ذ.
٧٦- الاقتباس من د. هيثم الكيلاني م.س.ذ.
٧٧- المصدر السابق صـ ١٠٠
٧٨- راجع نموذجاً : على الدين هلال "القومية العربية في الفكر والممارسة" م.س.ذ. فؤاد أبو بكر "حوارات العمل القومي" م.س.ذ.
٧٩- راجع الدراسة القيمة للأستاذ صلاح عيسي "حقوق الإنسان في دساتير البطريركية الثورية" مجلة اليسار عدد ١١٢ يناير سنة ٢٠٠٠ ص ١٥
٨٠- نفس المصدر.
٨١- راجع حوار مع أدونيس : مجلة الوسط العدد ٤٠٥ - ١٩٩٩/١١/١ وأيضاً كتاب فتحي التريكي "معقولية التنوع" وكتاب ناصيف نصار "الأيديولوجية على المحك" م.س.ذ.
٨٢- راجع "اربعون عاماً على الوحدة المصرية السورية" (مجموعة مؤلفين) ندوة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام سنة ١٩٩٩ وبخاصة دراسة د. جمال الدين الأتاسي، أ. عوني فرسخ، مصطفي علوي، مجدي حماد.
٨٣- أ. محمود أمين العالم "مقدمة كتاب قضايا فكرية ١٩" الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين" م.س.ذ.صـ ١٣
٨٤- مثل أ. رياض الريس "المستقبل العربي : الدعوة إلى حلف أطلسي عربي" عدد ٢٢٤ عدد ٨ / ١٩٩٨.
٨٥- نقلاً عن محمود أمين العالم م.س.ذ صـ١٤٠
٨٦- راجع جريدة النهار بيروت في ١٩٩٠ /٩/٢١
٨٧- نقلاً عن محمود أمين العالم :م.س.ذ ومصدره : حرب الخليج ومستقبل العرب" سوارس للنشر صـ١٨١
٨٨- محمود العالم المصدر السابق صـ١٦

٨٩- محمود العالم المصدر السابق صـ١٧
٩٠- محمود العالم المصدر السابق صـ١٦
٩١- راجع أ. جميل مطر : حال الأمة سنة ١٩٩١ مجلة المستقبل العربي عدد ١٥٩ ١٩٩٢/٥ صـ ٥٢
٩٢- نفس المصدر صـ٥٩
٩٣- راجع جميل مطر "مستقبل العروبة" مجلة الهلال المصرية عدد يوليو ١٩٩٣ صـ٦٤
٩٤- راجع د. محمد صفي الدين خربوش "الفكر القومي وأزمة الخليج" في "د. مصطفي السيد (محرر) حتى لا تنشب حرب عربية عربية أخري" مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة ، صـ ١٥٤-١٧٨
٩٥- نذكر من نماذج ذلك "أحمد عبد المعطي حجازي" ، العرب أمة" الأهرام ١٩٩٥/١/١١، هاني نسيرة "من خنق القومية في الوطن" جريدة القاهرة عدد ٥ مايو ٢٠٠٠
٩٦- راجع كمال عبد اللطيف "المغرب وحرب الخليج" م س ذ.
٩٧- راجع أحمد يوسف أحمد "الوضع العربي الراهن وسبل الخروج منه" مجلة المستقبل العربي عدد ١٥٩ مايو ١٩٩٢ صـ٨٨ وما بعدها.
٩٨- راجع معن بشور "الوضع العربي الراهن وسبل الخروج منه" - المصدر السابق صـ١٠١
٩٠- راجع أحمد يوسف أحمد - المصدر السابق.
١٠٠- نذكر من ذلك أعمال : فتحي التريكي "معقولية التنوع" وعبد الكبير الخطيبي "الاسم العربي الجريح" و النقد المزدوج" وهشام جعيط "جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر" وغيرها من المؤلفات في المغرب بعد حرب الخليج أو لدي بعض مفكري المشرق، الذين ساعدوا في حركة النقد الحضاري منذ أواخر الستينيات وما زال بعضهم يدلي بدلوه حتى الآن.
١٠١- معن بشور "العروبة الجديدة" مجلة المستقبل العربي عدد ابريل سنة ٢٠٠١
١٠٢- د. أحمد يوسف أحمد م س ذ.

الفصل الثالث

محاولات تجديد الفكر القومي:

قراءة نقدية

تمهيد

إن الواقع يحمل فكره في بنيته، كما أن الفكر يحمل الواقع وتغييره في تصوراته، والفكر يتأزم بتأزم الواقع، مما يتطلب تجديده أو تطويره وربما تغييره، وإن كان الواقع أكثر قدرة وقبولا للتحول انتصارا وانكساراً، تطويرا أو انقلابا، فإن أحداثه، تأزماته وتحولاته، توجب على الفكر فعل التجديد، خاصة إن كان متفقا أو متوافقا أو ملامسا لسلطة الحكم والواقع وغالبا هو كذلك. ولكن الفكر في مسار تجديده وتطويره يواجه عقبات عدة، خاصة في منطقتنا العربية، وأهم هذه العقبات عقبة أصوليته، واتكاؤه على تصورات تقديسية للأمة والتاريخ والزمن الذي يتعامل معه بنزعة إرادوية ورغائبية متعالية عليه ورافضة له.

لذا كان سهلا على الراصد إدراك تحولات الواقع، انكساراته وانتصاراته، ولكن يصعب عليه إدراك نقلات الفكر ومداها ورصد تأثيراتها في زمن قليل، ونقصد هنا إدراك مجالات تجديده التي تميل للإنطباع في الغالب على الفروع لا على الأصول، وعلي الهامش لا على المتن. فمازالت محاولات تجديد تصور الوحدة قليلة، نظرا لرسوخ هذا التصور على مستوي النخب والجماهير، ومحاولة نقده قد تعني الردة والخيانة والخروج! ومن عجب أن هذا قد يكون مبررا في الأيديولوجية الدينية، وإبقائها على مرتبة الإيمان والمعتقد الديني، ولكنه لازال راسخا في الفكر العربي وتياراته التقدمية والقومية رغم ادعائها العلمانية أو الجدل "ديالكتيك" فمازال الجديد تحت الحصار يواجه بكل التهم والقيود من السلطة الأيديولوجية ومن الأيديولوجية السلطة، خاصة في النظم الأيديولوجية الدينية والقومية الحاكمة، لتنطلق نحوه صواريخها الشعاراتية، تصيبها أو تسكتها أو تنفيها!

وما أكثر تابوهات ومحظورات الثقافة العربية التي تستدعيها مرة في خطاب الهوية والاختراق، ومرة في مرتبة المؤامرة والعمالة، وأحيانا تزييف الوعي والردة أو غير ذلك! ومن هنا تأتي الأيديولوجية التقليدية في كثير من الأحيان لتمارس قيودها على الفكرة الجديدة

وحماية الثوابت التي لم تحددها أو يتفق عليها أحد حتى الآن، وهي في الغالب ثوابت ميتافيزيقية لا تستند إلى الواقع أو حتى التاريخ الدقيق، بل تختزل الاثنين في منطق اجتزائي ومثالي يفرز الحلول القمعية في مواجهة الآخر فكريا وسياسيا !

ولا يعني ذلك أن الفكر العربي، والقومي بخاصة، يرفض مقولة التجديد، ولكنه يعيقها بمقولات أخري، وشروط أخري حتى تظل في إطاره السائد ومحددة بمجاله الأيديولوجي ، فترفض الدراسات الامبريقية لاستنتاج التصورات، أو الدراسات التفكيكية بل قد ترفض حتى المحاولات الجزئية من بعض المفكرين التقليديين في معالجة مسائل جزئية كإعادة الاعتبار للقطرية والدولة الوطنية أو رفض البدائل الواقعية للوحدة من قبل التعاون والتكامل الاقتصادي والتنموي[1].

ونحن هنا نفرق بين الفكر القومي والحركة القومية، فالفكر القومي قام على أركان خطاب الهوية بتصوره الرومانسي (الروحي واللغوي) للأمة وفصلها عن الدولة، أو ما يقوله عبد الله عبد الدائم "وجود الأمة بالقوة وانفصالها عن وجودها بالفعل"، أما العمل القومي فهو يضم إلى تيارات الفكر القومي تيارات أخري، كالماركسيين الذين تحولوا منذ سنة ١٩٦٧ أو قبلها على الراجح إلى تبني القومية العربية هدفا أولياً، وكذلك الإسلاميين، بل إن بعض ما تسمهم الأيديولوجية القومية بالقطريين أو الشعوبيين الذين للعمل القومي أولوية لديهم، مساحة الفكرة القومية العربية ضمت إلى جانب الفكر القومي التقليدي عديدا من ذوي التوجهات الأخرى، وكان لهؤلاء ممارستهم الفكرية في نطاقه، تفاعلا معه أو تجديدا له، وإن كان القوميون يرون في الفكرة القومية ماهية وجود العرب، فإن غيرهم قد يرجح خطاب الأداء أو المصلحة والوظيفية في عمله القومي. ولاشك أن لاتساع هذه الساحة فضلا في إمكان التلاقح الفكري على ساحة العمل القومي، ومع بني الأيديولوجية القومية التقليدية، وطرح التساؤل عليها ومحاولة تجديدها، وإن كان البعض لا يزال متحفظاً من قبل هذا التفريق أو متذمرا من إمكان مثل هذا التلاقح ويري أثره سلبيا لا إيجابيا[2] كما أن صعود عدد من المتخصصين في ساحة الفكر والعمل القومي أضاف أبعاداً جديدة لهذا الفكر، وأدمج في بنيته ضرورات الديمقراطية وحقوق الإنسان وطرح تجديداً علي مفاهيمه وتصوراته بشكل ما[3].

ولكن السبب الأكبر في محاولة تجديد الفكر القومي العربي هو أزماته وأزمات حكمه، خاصة بعد انفصال الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٦١ وسقوطها كأكمل نموذج للوحدة العربية، وما تلاها من حوالي ٢٠ محاولة باءت جميعها بالفشل ثم هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧م التي انطلقت بعدها بقوة دعوات التجديد الديمقراطي وظهرت بوادر حركة حقوق الإنسان

العربية، وبروز حركة فكرية جديدة يسميها هشام شرابي حركة النقد الحضاري العربي، التي تسعى إلى تفكيك بنى الأبوية السلطوية وطرح سؤال نهضته من جديد، ثم كانت أزمة الخليج الثانية سنة ١٩٩٠ والتي تعد أبرز نكسة في النضال والفكر القومي العربي؛ لتتجدد التساؤلات وتطرح محاولات التجديد، ضرورتها وشرعيتها. لذا نود في هذا الفصل أن نحدد عوائق التجديد في بني الأيديولوجية القومية التقليدية ثم نستعرض بعض اتجاهات هذا التجديد، ثم نردف بمحاولتنا لتجديد هذا الفكر من منطلقات الوعي العقلاني والديمقراطي والحقوقي. وقد اهتممنا بذكر هذه العوائق لأن دعوى التجديد هي الأعلى صوتا الآن، رغم أننا نلاحظ جميعا أن فعلها لا يزال خافتا، وما أسهل أن يرتد عليها كما حدث في أزمة الخليج الثانية، مما يؤكد ضرورة دراسة هذه العوائق الفعلية له.

أولا : عوائق تجديد الفكرا لقومي التقليدي

لاشك أن طرح التجديد على الفكر القومي العربي أوجد عدة مواقف منه، هي في مجموعها متحفظة عليه، وفي قليلها متوافقة معه، ولكن بشروط تحفظ للأيديولوجية تصوراتها، وللقداسة مسوحها، الذي لا ترغب أبدا في الاقتراب منه، وإلا تكتلت التهم لكل محاولة تجديدية، أما المتحفظة فتقف عند دعوتين هما الاكتفاء النظري، والتبرير التاريخي لأخطاء الفكر والممارسة القومية، وأحيانا الانطلاق من هيمنة الآخر وواقع التشرذم من أجل طرح التصور الأيديولوجي للوحدة والأمة والآخر من جديد. لذا كثيرا ما تأتي محاولات تجديد هذا الفكر مجزأة أو مقيدة وأحيانا متخلفة عن كلاسيكياته أو متقدمة عليها مدى قليلا؛ لذا يمكننا أن نوجز عوائق تجديد الفكر القومي في النقاط التالية:

١: تمجيد الذاكرة ورفض الزمنية

ويكون ذلك بالعودة إلى تصور الأمة في الفكر القومي العربي، الذي رآه البعض نظرية ثقافوية في الأمة[٤] والتغني بماضي هذه الأمة وتاريخها، -بعد تجاوز كل حقب تفككها- وأنه دلالة على أن هذه الأمة حقيقة موجودة بالقوة، وأن وجودها بالفعل في شكلها الوحدوي هو مصدر كل قوة لها وأن تشرذمها هو مصدر كل ضعف فيها. وأن هذا المخزون التاريخي والشعوري، كفيل برد الزمن، في حركة انقلابية، مستعيداً تعبيرات ميشيل عفلق ونديم البيطار، وأنه ينبغي ألا تكون الأزمات، والانكسارات في الواقع دافعا نحو التجديد الذي قد يكون في رأي الفكر القومي ردة فكرية أو نقدا مجانيا[٥] وبهذا يدعو أحد المفكرين القوميين

في نقده لمقولة الواقعية في محاولات التجديد مصرا على انفصال الفكر عن الواقع رغم ادعائه عدم تجاهله: "إن طريق النضال من أجل بناء الكيان العربي الموحد يستلزم بناء جيل قادر على الانفصال عن الواقع السيئ بحيث تقوي الأمة العربية في نهاية الأمر على فعالية نفسها، ثم يضيف "وأخطر ما يمكن أن يصيب الفكر الوحدوي أن يقوده تعثر التجارب الوحدوية إلى ضرب من الواقعية السياسية المزعومة التي تخفي بين طياتها خطر القول بالمنطق القطري، منطق التجزئة "[٦] ثم يحدد معني الواقعية عنده بأنها تحقيق الفكرة ضمن الواقع وفي إطاره، وليس معناها الاستغراق في الواقع وابتلاع الواقع للفكر النضالي الخلاق"[٧] ويرى أن ثمة صراعا مع الزمن ينبغي للحركة القومية أن تسيطر عليه، ويكون هذا بالنضال ضده (ضد الواقع). وهذا الواقع هو الدولة القطرية (في أول أشكاله) فلا يعلم المرء كيف يمكن تجاوز هذه المعضلة (علي تعبيرات القوميين) أو الواقع الدولي الأحادي القطبية أو الصراعات العربية العربية أو تجاهل أهمية الخطاب الوظيفي والمصلحي من أجل تغيير هذا الواقع، وكيف يمكن رد الزمن ورفضه وهو الذي يرفض ويرد أهداف الفكر القومي التقليدية في الوحدة وبناء الكيان الوحدوي، مما يؤكد عودة التعبير القديم لعفلق "الانقلاب على الزمن" ضد الوعي العقلاني والواقعي، وإن بكلمات من قبيل "الاقتدار".

وهنا يحضر الربط بين الذاكرة المجيدة وبين الانقلاب على الزمن في اختزال تصور أن فترات ازدهار وتمكين الحضارة العربية الإسلامية كان انقلابا على الزمن، رغم أن هذه الفترات كانت جزءا من حركة التاريخ وتتعامل بتاريخية واعية مع مجرياته، ولم تكن يوما ما سواء في صدر الإسلام وبعده ضد التاريخية أو ضد الزمن والواقع الذي تسعي لتغييره بمرحلية اعتبار لأدواته وقواه، وهذا شأن المعتقد الديني الذي أنتج هذه الحضارة، فكيف لأيديولوجية قامت علمانية ثائرة على مؤسسات دينية وأيديولوجية أن تغرق في الماهويات وتدعي صنع المعجزات في قولها بالانقلاب على الزمن أو فصل النضال عن الواقع وإمكاناته.

وبهذا العائق تواجه الدعوات الواقعية في ساحة العمل القومي العربي مواجهة عنيفة من قبل رفض القول بأن حاجة الفرد إلى التنمية أكثر من حاجته إلى القومية[٨]. أو رفض عبد الله الريماوي في حديثه لتلميذيه يحيي الجمل وأحمد صدقي الدجاني، كما يشهد الأول، لأي شكل اتحادي للوحدة أو إقامة مؤسسات تعاونية بين الدول العربية، واعتبار ذلك نوعا من الردة[٩].

وهذه النقطة هي إحدى علامات اغتراب الفكر القومي التقليدي عن الواقع وتعاليه عليه، على الرغم من ربط الفكر القومي بالواقع هو الطبيعي والممكن والضروري.

٢ : نظرية المؤامرة والتخوين المعرفي والفكري:

يعتقد الكثير من مفكري الفكر القومي التقليدي بثبوت فكرة المؤامرة على مدار التاريخ، وعموميتها على المستوي السياسي والثقافي المعرفي، فمن عجب رفض كثير من رموز هذا الفكر لبحث إشكالية الوحدة على مستوي الواقع أو الممكن أو التقييم الموضوعي لتاريخها أن تجد هجمة شرسة على أصحاب هذه الرؤى، ترتئي فيها عوامل هدم و تقويض للهوية، أو أنصار للشرق الأوسطية، ولعل ما تعرض له مفكر مثل لطفي الخولي في منتصف التسعينيات من القرن المنصرم من أصحاب خطاب الهوية ومنهجهم الراديكالي في المواجهة له بالسلام[١٠] أو ما تعرض له السادات حين أقام السلام مع إسرائيل ومازال يتعرض له من نقد مجاني يلوك تهم الخيانة والعمالة دون إدراك للواقع العسكري والاقتصادي الذي دفعه لذلك[١١] ورغم ترحيب عديد من النخب أو تبريرها لمثل هذه الرؤى إلا أن الأيديولوجية التقليدية لازالت تقف من كل طرح جديد موقفا راديكاليا قائما على إدارة خطاب الهوية في التقوقع والشعور الدائم بالخطر، وما تعرضت له منظمات المجتمع المدني وحقوق الإنسان من تهم بالعمالة والتخوين ولازالت تتعرض له ينم عن هذا السائد التليد في الفكر القومي التقليدي، وخاصة عند الاقتراب تمس مواضيع من ثوابت هذه الأيديولوجية ومقوماتها كالسلام أو الأقليات أو التمويل الأجنبي أو غير ذلك.

ولازالت كلمة عصمت سيف الدولة التي تشكك في كل قيمة نبيلة أو مختلفة لتمسح كل ما هو آخر (فكري أو سياسي) وتضعه في بوتقة واحدة فيقول ويعلن "**إنني لست من أنصار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته هيئة الأمم المتحدة يوم ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨، فقد علمنا تاريخنا الحضاري الحذر من الكلمات الكبيرة النبيلة، حتى عرفنا واقع تاريخنا كيف تتحول الكلمات الكبيرة إلى كبائر ، فنحن لا نستطيع أن ننسي أن أصحاب إعلان حقوق الإنسان و المواطن هم الذين لم يلبثوا قبل أن يجف حبر إعلانهم أن أعدوا العدة وأرسلوا قواتهم بقيادة فتاهم نابليون لاحتلال مصر. ولا ننسي أن هيئة الأمم المتحدة قد أصدرت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ذات العام الذي اعترفت فيه بدولة الصهيونية، حتى اغتصبت فلسطين وسلبت شعبها كل حق مما ورد في الإعلان حتى حق الحياة**"[١٢]

وصار الحديث عن الأقليات وحقها في تقرير مصيرها مجلبة لكل التهم ومثيرا لكل الجرائر، وصارت الموضوعية نقيض الإيمان الذي "ينبغي أن يكون الدافع الأول للبحث في المسألة القومية، "والإيمان هنا لا يعني قدرة الذات على مواجهة تحدياتها، ولكن الإيمان المعتمد على أيديولوجية القومية العربية وكلاسيكياتها[١٣] ذلك الإيمان الذي يقدم مقولة

"الوحدة" على ما سواها، حتى ولو على حساب المواطنة والديمقراطية وحق الاختيار، ويقدم مع هذه المقولة مقولات القائد البطل "والحزب القائد" ويغرب الوعي الجماهيري، ويطعن الوعي العقلاني والتاريخي في عقلانيته وواقعيته وإنسانيته بأوهام خارقة.

وليس عجيبا أن يسعى العديد من القوميين إلى اتهام كل مخالفيهم إن لم يقدموا هذه المقولة، أو استخدموا مفردات غير مفردات قاموسهم المغلق والمبهم، لأن المؤامرة هي تفسير الاختلاف معهم ولعل حملتهم على منظمات حقوق الإنسان قبل مؤتمر ديربان لمكافحة العنصرية (أغسطس سنة ٢٠٠١) لمجرد حديثها الواقعي عن دولة إسرائيل كنظام أبارتايد، رغم ما كان لحركة حقوق الإنسان العربية والدولية من جهد مذكور في السعي لإدانة النظام الإسرائيلي بالعنصرية[١٤]

٣ : دعوى الاكتفاء النظري

كثيرا ما يؤكد المفكرون القوميون التقليديون على الاكتفاء النظري للنظرية القومية وعلي جدليتها وتجددها الذاتي الدائم، رافضين النقد التجديدي لها بل يقول بعضهم إن هذا الفكر القومي الذي يدعي جديداً لا يباين في منطلقاته الأساسية الفكر القومي (الذي يدعي تقليديا) الذي ينقده، وكثير مما اعتبره هذا الفكر مساهمة جديدة أو تأسيسا لنظرية قومية جديدة لم يغفل عنها فكر الخمسينيات والستينيات بل أكده[١٥]. فالاكتفاء النظري هو وليد الإيمان الأيديولوجي، والذي يعتمد المقولات الماهوية والميتافيزيقية والوجدانية (مثل الإيمان الديني) وإن كان العقل يسعى إلى الإثبات العقلاني والتدليل على صحته من آن لآخر، إلا أنه يصاب "بالارتياح التام والكامل لما انتهي إليه من صياغات نظرية، وسرعان ما تصبح الوثوقية المطلقة والإيمان الأعمى سمتين متلازمتين لتلك الصياغات والنتيجة هي السقوط في وحدة الفقر النظري والعقم الفكري[١٦] ويولد هذا الإيمان ودعواه أو قناعته باكتفائه النظري عائقا سيكولوجيا يرصده سعيد بن سعيد وهو "ألفة الكلام المنمق المعسول والتعود على قبول الأفكار التي تظل دائما في حاجة إلى السند المنطقي والدعامة النظرية[١٧] وهذا يتضح أكثر ما يتضح في تصوري "الأمة" و"الآخر" لكونهما تصورين نظريين، ولعل مقولة عفلق عن الأمة أو القومية، "إنها ليست علما، بل هي تذكر حي" أو قوله إن كل تفسير للقومية العربية لا ينبعث من صميمها انبعاث الغرسة من الأرض والسنبلة من القمحة يكون تفسيرا ضالا جامدا ميتا. وكل نظرية عن العروبة يصح أن تقال على السواء عن فرنسا القرن الثامن عشر، وعن اليونان في عهد أفلاطون، نظرية زائفة لأنها لا تنبئ عن خصائص المكان ولا يستشف منها "انسياب

الزمن"[١٨] وهكذا يتعانق الإيمان مع ألفة الكلام وإلغاء العقل والمنطق مع مفاهيم الخصوصية ودعوى الاكتفاء النظري، لتزيد من انغلاقية الخطاب ولازال امتداد إرادة العقيدة أو إرادة المؤمن في بحث مسائل الفكر والحركة القومية العربية سائرا حتى يومنا هذا، بل إن بعض هؤلاء المؤمنين (من المفكرين التقليديين) يستريب خطرا من اختراق مجالات البحث في الفكر القومي من المتخصصين غير الأيديولوجيين[١٩] ولازالت ثقافة الذاكرة لا ثقافة الإبداع وإرادة العقيدة لا إرادة المعرفة، وشعار الخصوصية قبل وبعد الإنسانية، والرؤية الجمعية قبل الفردية، وحقوق الوطن قبل حقوق المواطن.. وما تتمتع به هذه المنتجات الشعورية والثقافية من إفرازات إيمانية وحلول راديكالية لتمثل دافعا لدعوى الاكتفاء النظري ورفض دعوة التحذير أو التريب منها والتوجس تجاهها أو ما يسميه أحد المفكرين "عائق الخوف من الديمقراطية" هذا العائق الذي يفصل بين الفكر وبين دعوة الديمقراطية التي يقبلها، بل يدعو إليها كثير من المفكرين القوميين في الوقت الحاضر، رغم رسوخ الخوف من الديمقراطية كخوف من الآخر (الفكري والسياسي) في نفوسهم إن خوفا مرضيا يلازم المثقف القومي كلما تحدث أو كتب ذلك الآخر ولذلك فهو يشيد القلاع ويحصن الأسوار ويغلق الأبواب والنوافذ التي قد تتسرب منها نسمة من تيار فكري يضيق الخطاب القومي به ذرعا ولا تستسيغه أذن المثقف القومي التي أصمها صدي الأصوات التي تبعث من باطنه تدين أعداء القومية وخصوم الوحدة العربية[٢٠] .

وإن كانت أصوات التجديد قد بدأت تذيع وتبين في فضاء الخطاب القومي العربي، داعية لإعادة الاعتبار إلى مقولة "القطرية" والدولة الوطنية[٢١] وتقول بالطريق الديمقراطية للوحدة وتتماس مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، إلا أننا نري أن تقديم الوحدة كغاية فعلية وشرط وحيد للديمقراطية كما تعلن بعض هذه الأصوات، تأجيل وإزاحة خطيرة لمسألة الديمقراطية، كما أن الاعتماد الرئيسي على خطاب الهوية المنغلق ومقولاته في الخصوصية والتآمر ونفي الآخر يمثل عائقا رئيسا لإمكان تمكن ثقافة حقوق الإنسان في الواقع العربي المعاصر وكان من نتيجة تقديم مقولة الوحدة دائما على ما سواها في الفكر القومي العربي تورط كثير من رائديه في الاعتذار التاريخي عن أخطاء تجاربه وأزماته بإلقاء التهم يمينا ويسارا، من فصيل على فصيل، أو كل الجريرة على الآخر (الاستعمار والإمبريالية والصهيونية) دون إدراك وكشف فعلي عن معوقات هذا الفكر البينيوية الراسخة في سلطة الأيديولوجية القومية العربية أو أيديولوجية السلطة في عديد من نظم الحكم القومي[٢٢] لذا انطلق البعض بدعوى "الترشيد"، مقابل دعوة "التجديد"، وهذا ملمح مهم من ملامح عائق "الاكتفاء النظري" الناتج

عن عقدية مفردات الخطاب القومي العربي، وعن توفر أسباب وعوامل تكثيفه حتى الآن، تحديات خارجية وداخلية متعددة ورغم نقض عديد من رواد الفكر القومي العربي والمهتمين به لهذه المقولة إلا أن حضورها لازال واسعا وقويا داخل فضاء هذا الخطاب، لعجز كثير من ممثليه عن الانتقال بالخطاب من صيغة المطلق إلى "النسبي" والميتافزيقي إلى "الواقعي" و"الهوياتي" إلى "الإنساني" ولا يكون ذلك إلا بممارسة نقدية تفكيكية وإنسانية على تصورات هذا الفكر الرئيسية، فالفكر عموما في رأينا في حاجة دائمة إلى التجدد والانقطاع والتجاوز، ولا يعني هذا أن التجديد فيه ردة أو خيانة لفعله وأهدافه.

ثانيا : محاولات تجديد الفكر القومي قراءة نقدية

صار ثمة إجماع أو شبه إجماع على ضرورة تجديد الفكر القومي العربي وإعادة تأسيسه في الوعي العربي المعاصر(٢٣). وقد بدأت هذه المحاولات مع بداية موجات النقد الذاتي العربي عقب نكسات الحكم والفكر، فهي محاولات تولدت وتنامت مع مناخ الأزمة، لذا لم تعم وتتسع لتغطي على أصوات التقليد والاتباع، لأن الأزمة كما تنتج خطاب التطوير والتجديد قد تنتج أيضا تنامي خطاب الهوية والذات المحصنة، والعودة نحو الرؤى الثورية والرومانسية الانقلابية القديمة، رغم أن الفكر لم يحققها في ساحة الواقع إلا أنها تري أزمة الواقع في بعده عن وسائل الفكر وأهدافه فقط، محملة الواقع الوزر كله دون أن توجه للفكر تهمة اللاتاريخية وعدم الواقعية، فكما تنتج الأزمة في كثير من الأحيان دفعة التقدم ودعوة التجديد، فإنها تنتج خطاب الأيديولوجية وتعود إلى منطلقاتها الأولي التي تولدت في مناخ مشابه.

قليلون هؤلاء الذين يستطيعون إحداث نقلة نوعية في بني الأفكار والنظريات، وتكون لديهم القدرة على الضبط والحسم في الرؤى والإشكاليات، فرغم أنه مع أزمة حزيران سنة ١٩٦٧ قد بدا "أن المثقفين العرب قد استقروا على أن غياب الديمقراطية كان عنصرا فاعلا فيها"(٢٤) وكذلك كان ثمة جناح غير قليل يراها سبب أزمة انفصال الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٦١م، إلا أن أزمة الخليج الثانية سنة ١٩٩٠ قد كشفت عن مدى هشاشة الديمقراطية في الفكر القومي العربي "إذ لم يظهر معظم المثقفين الذين أيدوا أيا من طرفي الأزمة ، أي اكتراث بها في تقييمهم لعديد من القرارات التي كان لها تأثيرها الحاسم في حاضر الأمة العربية ومستقبلها، واندفعوا إلى تأييد هذا الطرف أو ذاك دون مساءلته ديمقراطيا ، كما سقط بعضهم في شرك ازدواجية المعايير، فاستخدم الديمقراطية سلاحا ضد خصومه، ولم يأت على ذكرها عندما تعلق الأمر بالمعسكر الذي ناصره، ووجد آخرون الجرأة كي يقول

بصراحة لتذهب الديمقراطية إلى الجحيم إذا تعارضت مع المصالح القومية العربية"[٢٥] لذا لازال فكرنا العربي وفي القلب منه الأيديولوجية القومية أسيرة الأسئلة الكبرى للنهضة، وصار النقد الذاتي هو الأكثر إلحاحا وحضورًا في فضاء الفكر العربي المعاصر، في ترسيخ ما يسمي بالدائرية أو العودة إلى الأسئلة القديمة التي بدأت بها النهضة القومية العربية منذ بدايات القرن التاسع عشر كاشفاً عن الوعي الزائف وعدم القدرة على الإجابة حتى الآن. وقراءة محاولات التجديد في الفكر القومي العربي توضح دوافعها وأسبابها التي تتكئ على العناصر الآتية:

١- **الضغط الواقعي والأزماتي،** إذ إن توالد الأزمات في الواقع العربي المعاصر، يفرض فعل التجديد ودعوته، والتراجع عن بعض مسلمات هذا الفكر، إن لم يولد الانقلاب عليه كلية، فبدأت الدعوة إلى إعادة الاعتبار للدولة القطرية، والترحيب بالدعوات التضامنية والتكاملية، مقابل التخلي عن الدعوة إلى الوحدة الاندماجية أو الشاملة فضلا عن ظهور المنهج الوظيفي والواقعي في تناول المسائل العربية فقد تم انسحابه على إدارة الصراع مع الآخر (إسرائيل والغرب) بعيدا عن المنطق العقائدي والأيديولوجي. خاصة في ظل التحولات العالمية وانتهاء عصر الثنائية القطبية وانفراد الولايات المتحدة بالهيمنة على العالم، وعدم وجود فرصة للعب على التناقضات الدولية وصراعات الآخرين وتجاهل النقد الذاتي والمراجعة الإصلاحية لأوضاعنا وأفكارنا، ولعل ما جدّ بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وسعي أمريكا لضرب العراق يطرح هذا بقوة كذلك الآن.

٢- **صعود تيارات العولمة والتحول الديمقراطي وحقوق الإنسان:** ففي ظل الموجة الثالثة للتحول الديمقراطي التي تمثل فيها البلاد العربية استثناء عنه حتى الآن، وصعود تيارات العولمة وتحول العالم إلى قرية كونية صغيرة، في ظل الإنسياب المعلوماتي في جميع أنحائه، لم يعد ممكنا وجود دول مغلقة أو نظم كلية تمارس الكبت والتحنيط السياسي والاحتكار الإعلامي والتوجيهي، فما أسهل معرفة ما يجري داخل دولة ما من خارجها[٣٦] ومع صعود حركة عالمية نشطة لحقوق الإنسان وكذلك عربية، لم يعد ممكنا التغاضي عن انتهاكات حقوق الإنسان أو الصمت إزاءها، مما أجبر كثيراً من دعاة تجديد الفكر القومي العربي على الاكترات بهذه الموضوعة في أطر تجديدهم، وإن كان إيرادها على المستوي النظري يعاني في البنية النظرية لهذا الفكر بعض القيود والنتوءات، ولازال على المستوي التطبيقي سيئا في الغالب الأعم.

٣- **صعود تيارات ما بعد الحداثة وسقوط الأيديولوجية على المستوي النظري،** فظهور

فلسفة ما بعد الحداثة منذ أوائل السبعينيات، ورفضها الأيديولوجيا والأنساق المغلقة، ودخول عالم ما بعد الحداثة بعد الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي وتفتت قوميات شرق أوروبا، وظهور ما يسمى بـ "نهاية عصر القومية"، ووجود بعض تجليات لهذه الرؤى في الفكر العربي طرح أسئلة جديدة على واقع الفكر العربي المعاصر، وفي القلب منه الفكر القومي وجعل مساءلته ومحاولة تجديده ضرورية وشرعية، ولا شك أن استفادة هذه المحاولات من هذا الفكر ومنهجه في حاجة إلى دراسة وتأصيل.

وهذه الأسباب الموجهات شكلت كثيرا من رؤي تجديد الفكر القومي العربي فأثرت فيها بشكل ما وبنسب متفاوتة، وإن كان للسبب التاريخي (الواقعي والأزماتي) أثره الأكبر حتى الآن، مما يجعل لطبيعة هذه المحاولات التجديدية طبيعة اضطرارية ومنطقاً صراعياً مع التاريخية.. ولا يجعل لحركة الفكر انسيابية مطلقة تستطيع سبر الأسس والأغوار العميقة والمنطلقات النظرية الرئيسية لتصوراته التي تظل في كثير من الأحيان بمنأى عن النقد والتجديد ـ بل موجها له في كثير من الأحيان[٢٧] ولكن يجب لهذه المحاولات جميعها. سواءً منها تلك التي استطاعت إعادة الاعتبار لقيم الحداثة "العقلانية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، العلمانية، المواطنة" أو التي لم تنج كلية من فخ الأيديولوجية في كثير من رؤاها التجديدية، أنها أسست لعروبة جديدة أكثر عقلانية وديمقراطية واحتراماً لحقوق الإنسان وتجاوبا مع خطاب العصر، أو حولت من خطاب القومية الدوجماطيقي ومنطقه العقدي المغلق خطاباً أكثر مرونة وتسامحاً، فلم يعَد قاصراً على دعاة الأيديولوجية التقليديين وحماتها، بل خطاب التجديد والنقد والتجاوز هو الأكثر اتساعاً بعد أن قلصت هذه المحاولات من المنطق الإقصائي الذي لم يعد يتحمله الفكر العربي المعاصر بمختلف توجهاته وتياراته[٢٨].

صار الفكر العربي أكثر جسارة على النقد والتفكيك واحتراماً لمعقولية التنوع والاختلاف بعيداً عن معقولية التوحيد ومنطقه القسري، ولم يعد جائزاً ولا مقبولاً أو قابلاً للانسحاب منطق التكفير الوطني والسياسي، فبعد أن كانت تسمي الأشياء بغير أسمائها (النكبة والنكسة مرادف للهزيمة النكراء) صار القول بالمشروع القومي والحضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ قد سقط، ليس بسبب المؤامرات الخارجية فقط، ولكن أيضاً وبالأساس نتيجة قصور جسيم اعتور معمار المشروع نفسه، ولعل أهم جوانب القصور كما يعلن السيد ياسين عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة والاعتماد على أجهزة السلطة التي سقطت في الاختبار الحقيقي حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو سنة ١٩٦٧"[٢٩].

آثار التجديد في بنية الفكر القومي العربي*

كان لمحاولات التجديد في الفكر القومي العربي دورها في إعادة الاعتبار لعديد من المفاهيم التي طال رفض الفكر العربي لها، بل إن كثيراً من هذه المحاولات قد استردت قيمة الفرد من ربقة الجماعة وأسرها في هذا الفكر بشكل كبير حيث نري أن المسكوت عنه في كثير من أطروحاتها هو تقديم هذه القيمة مع قيم العقل والتاريخ على سواها من أوهام الأيديولوجية، هي تستلب الإنسان العربي من أوهام الأيديولوجية التي استلبته طويلاً، ومازالت جاثمة على صدره سواءً في نظم الحكم القطرية أو القومية التي تتكئ في استبدادها واغتيالها للديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق المواطنة إلى دعاوى أيديولوجية مازال الكثيرون مخدوعين بها. لكن منافذ التنوير العقلاني والنقدي مازالت تعطي الأمل في القدرة على التجاوز ومساءلة إشكالية التخلف في العالم العربي باستعادة كرامة الإنسان العربي وحقوقه كاستقلال ثان للأمة العربية تستطيع منه إنجاز نهضتها الثانية، وسنحاول إيضاح هذا الأمر في الصفحات التالية:

أولاً: رد الاعتبار لمسألة القطرية:

ما زال لفظ القطرية هو اللفظ الأكثر بغضاً في أيديولوجية الفكر القومي العربي التي حملته وتحمله أخطاء الماضي والحاضر، فالقطرية أو التجزئة هي مضاد الوحدة حلم الأيديولوجية التليد، والمفتاح السحري لحل كل مشاكل الأمة، والوحدة هنا تتجاوز الوحدة الثقافية وتنوعاتها وخصوصيتها إلى الوحدة السياسية الشاملة، وفي هذا قفز فوق الواقع الثقافي والسياسي في آن واحد. وهذا القفز كما كان يجيز الحلول العميقة والقسرية لفعل الوحدة (كما كان في العراق سنة ١٩٩٠، أو في اليمن) فإنه وفق معقوليته التوحيدية يراعي في كثير من الأحيان وحدة القطر أو الدولة الواحدة، بغض النظر عن درس اختلافاتها وأقلياتها وحقوقهم لذا كان رد الاعتبار للدولة القطرية في كثير من الأحيان مشروطاً بذلك أو متناسياً ذكرها.

يقول الجابري "إن كل تفكير في الوحدة العربية، اليوم أو غداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم يعد له، إطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهنة"(٣٠).

* هذه الآثار لا تنسحب على كل الكتابات القومية العربية ولكنها صارت الغالبة عند رموزه وكثير من طوائفه تبنياً لها أو تجاوباً معها (المؤلف)

ولكن الجابري في عودة لواقع الدولة القطرية كشرط موضوعي للوحدة، يقول: **"فكل الأدبيات الوحدوية والنضالات والتضحيات التي بذلت من أجل الوحدة خلال المائة سنة الماضية كل ذلك قد انتهي لا إلى تحقيق الوحدة، بل إلى تحقيق الشرط الموضوعي لها وهو وجود دول قطرية عربية مستقلة على الأرض العربية، لأنه كان يستحيل الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في الوطن العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال، ودول كان من الحتم عليها أن تتصرف إلى بناء كيانها وتحقيق ذاتها"**(٣١) وهكذا يرد الجابري للقطرية اعتبارها كمحطة في طريق الوحدة، رغم تأكيده على قصور الدولة القطرية وعلي عجزها عن مواصلة تحقيق وجودها والحفاظ على استقلالها منفردة، فإعادة الاعتبار موقوف على ضبط الواقع على فكرة الوحدة وليس تفكيكاً ونقداً لمقولة نقدها الحالمة ، فهو يري "أن الأيديولوجيا القومية التي ترفض القطرية قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي الذي هو الدولة القطرية بوصفها حقيقة دولية وعربية، واجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن التغاضي عنها حتى على صعيد الحلم"(٣٢).

وهكذا يكون احترام الدولة القطرية مشروطاً بكونها الشرط الموضوعي للوحدة، ومرتبطاً بها وتابعاً لها، ولكن رغم تبنيه ذلك يجعل الجابري من حق الدولة القطرية اختيار الوحدة أو لا؟ ويدعو للنظر إليها على أنها عقد مبني على الاختيار الديمقراطي الحر، ويري أن قيام الوحدة بهذه الطريقة الديمقراطية يتطلب أن تكون أنظمة الحكم في الأقطار العربية أنظمة ديمقراطية(٣٣) ورغم نقد الجابري لمقولة الإقليم القاعدة لما تطرحه من إعلاء ومركزية قطر على سائر الأقطار، وحاجتها لكاريزما القيادة وتوحيد السلطة، في قوله "إن الحلم بالوحدة الذي يتمحور حول الإقليم القاعدة.. ويقودها (الزعيم) حلم مثولوجي طوباوي فأي من الأقطار المرشحة للوحدة أو الاتحاد في أي بقعة من العالم، تقبل راضية التخلي عن كيانها وإعلان التبعية"، ويطلب الجابري التفكير في الوحدة على المصلحة والمنفعة والاستجابة لضرورات الواقع فيقول: "تتطلب إذن الأخذ بهذا الواقع كما هو، فيجب أن ننظر إلى الوحدة لا كهدف في ذاته بل من أجل ما ستشبعه من حاجات، وتحققه من منافع وتستجيب له من ضرورات"(٣٤).

وهكذا ينطلق الجابري من تاريخية وواقعية ترفض التمويه الأيديولوجي والطوباوية الحالمة بعد أن كان أسيراً لها في مسألة الوحدة الاندماجية التي رفضها بعد ذلك، ويطرح أشكالاً جديدة للوحدة -تحت وطأة العقل والواقع- من إنشاء قاعدة اقتصادية عربية مشتركة، وإمكان قيام وحدة اتحادية بين عدد من الأقطار ورفع مستوي العمل التضامني والتكاملي العربي ما

كان له أو لغيره أن يطرحها في الماضي، لأنه كما يري وجد الفكر القومي العربي في الخمسينيات والستينيات مليئاً بالطموحات ذات الطابع الإطلاقي الشمولي، وهي معذورة في رأيه لأنها كانت في مرحلة الحلم والفكر الطوباوي رفيق المستحيل.. وهكذا يعتبر الجابري هذه المرحلة هي مرحلة العقلانية الواقعية الديمقراطية، ورغم إلحاحه على مسألة الوحدة كهدف وحل لكل المشاكل إلا أن دعوته إلى (مقرطتها ومقرطة الطريق إليها ومعمارها) وعدم نقد كل مختلف عنها محل اعتبار وتقدير، تستطيع هي وغيرها أن تدمج الفكرة القومية في الواقع والتاريخ بعد أن كانت متعالية عليهما.

وإن كان الجابري قد انطلق أولاً من الواقع فإن محمد جابر الأنصاري قد انطلق منذ البداية من التاريخي والثقافي في إعادة الاعتبار للقطرية كطريقة أكثر تأصيلاً ورسوخاً انطلقت من الثقافي والواقعي إلى السياسي، وليس العكس كما يفعل الكثيرون، فكانت أكثر معرفية و أقل ارتباكاً من سواها، ففي حديثه عن "فصام العرب بالدولة القطرية" يري الأنصاري في طريقه نحو الاستقلال المعرفي "أن الوعي العربي والإسلامي العام يعاني التباساً وخلطاً مفهومياً، عميق الأثر بين مفهوم "وحدة" الحضارة العربية الإسلامية أو دور الإسلام" وبين مفهوم وحدة الدولة العربية الإسلامية من حيث تصور مثالي للوحدة السياسية قارب التحقق في فترات قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي، ثم ما لبث أن ابتعد عن واقع التاريخ الذي قام في أكثر عصوره وإلي الآن"، وهكذا ينقذ المفكر القومي التاريخ من سطوة الأيديولوجية التي تؤدلجه برؤيتها التوحيدية الشمولية التي طالما كونت لدي العرب وعياً تاريخياً مزيفاً حيث يسقطون ألف عام من تاريخهم بين سقوط دولتهم المركزية وبدء عصر نهضتهم الحديثة[٣٥] فالأنصاري يؤكد بأنه قد حان الوقت بعد كل التراجعات والكوارث العربية لتأسيس وعي معرفي علمي يستوعب واقع ووقائع التاريخ والمجتمع والظواهر والقوانين المؤثرة والفعالة فيهما[٣٦]، مما يؤدي إلى حركة تنويرية حقيقية لتصحيح مسار النهضة العربية، وإحياء اتجاه الوحدة العربية ذاته، باعتبار أن الحق قبل الاعتقاد، والعلم والمعرفة قبل الأيديولوجية، والواقع الموضوعي قبل الميل الذاتي والتفكير الرغائبي[٣٧]. فيؤكد الأنصاري أن الدولة القطرية العربية هي مرحلة توحيدية وإقطاعية متأخرة يمكن أن تكون تمهيداً للدولة القومية على غرار ما حدث في أوروبا، وأنه توسع من الوعي الولائي الذي كان حكراً على القبيلة والجماعة والحي، فالدولة الوطنية الوسيط الضروري لتحويل الجماعة الإسلامية إلى جماعة سياسية، أي لتجاوز الولاء المحلي وتصعيده إلى ولاء سياسي، فالدولة القطرية عند الأنصاري هي مقابل الكيان الفيدرالي الإقطاعي في أوروبا واليابان، فهي بداية الوحدة، وليس

بداية التجزئة كما يدعي الوحدويون العرب، تأويلاً للتاريخ ووعياً زائفاً به[٣٨].

ففي دراسات الأنصاري إعادة للاعتبار للوعي التاريخي العربي، واستيضاح لتضاريسه في وقائع عينية تاريخية تتجاوز الخطاب القومي الرومانسي بأدبياته و بلاغياته اللاتاريخية، لننظر في بعض الجزئيات والتفاصيل التاريخية التي أغفلها الوعي العربي السائد بالتاريخ، في طريقه نحو إعادة الوعي وإعادة الحقيقة لمكانها في الذهن كما في الواقع[٣٩].

ففي دراسته الرائدة "تكوين العرب السياسي ومغزي الدولة القطرية" استعاد الاعتبار للدولة القطرية في أفضل ما يكون ومعيداً معها الاعتبار لعلوم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا معتبراً إياها كما يقول "إنها جاءت بكياناتها المقاطعية والمحلية والإقليمية باختلاف أحجامها ومساحاتها التي تتنامي الآن وتتواصل حضاريا وعمرانيا مغطية الفراغات العديدة في الكيان الجغرافي العربي الشاسع المتجزئ لتمثل مرحلة الكيانات الفيدرالية الإقطاعية التي مهدت لتوحيد المجتمعات الأوروبية، وهي المرحلة التي افتقدها التاريخ العربي، والتي مازالت بحاجة إلى التدرج دياليكتيكيا حتى تصل إلى الوحدة[٤٠]. وهكذا يلاحظ أنه رغم رد الاعتبار المعرفي والتاريخي للدولة القطرية عند الأنصاري، إلا أنه يتفق مع رد الاعتبار الواقعي لدي الجابري في اعتبار الوحدة هي الغاية، وبذلك تظل الوحدة هي الثابت المقدس والهدف الأسمى للفكر الوحدوي العربي والذي يحدد به من معه ومن ضده!

فرغم تعدد الرؤى للدولة القطرية في محاولات التجديد، إلا أنها تبقي جميعاً على أنها التمهيد لدولة الوحدة في الفكر القومي الوحدوي، فمثلاً يعتقد لطفي الخولي "بخطأ النظرية التي تضع القطرية في مواجهة القومية أو العكس؛ لأنهم بذلك يتجاوزون الواقع، لأن هناك واقعاً قطرياً لابد من التعامل معه"، ويمثل بقوله "إن التكوين التاريخي لما يسمي بالوطنية المصرية تكوين تاريخي عميق الجذور عمره أربعة آلاف سنة، لا يمكن أن نتجاوزه بسهولة، ونقول أن إلغاء هذه القطرية مطلوب مرة واحدة"[٤١].

ويري الخولى "أن المشكلة ليست في القطرية والقومية، ولكن يجب معالجتها بمنظور قومي عملي، يتخذ من مبدأ أن الثراء في التعدد وأن الوحدة لا تمنع التنوع وألا نتخطى الواقع ونتخطى التاريخ، وبالتالي تصبح الفكرة القومية والقضية القومية هلامية وشعارات.. القضية الأساسية في رأيه الطلاق والانفصال بين سياسات النظم العربية في كل قطر عن القضايا القومية، هذه هي المشكلة والابتعاد عن التخطيط لإنماء عربي متكامل والاتفاق على الأسس التي تبني في المدى القريب والمتوسط والبعيد لبناء وحدة قوية"[٤٢].

ولعل أطروحة عبد الغفار شكر لمحاولة تجديد الفكر القومي العربي جديرة بالطرح في

هذا الشأن لنصها صراحة على حقوق الأقليات، والتوغل في احترام الواقع والمصلحة والتاريخ في قوله:

١- أنه يجب احترام التفاوت القائم بين الأقطار العربية، سواءً في تطويرها الاقتصادي والاجتماعي واختلاف المصالح القطرية بين الأقطار العربية واستيعاب هذه التفاوتات والاختلافات.

٢- احترام الحقوق القومية والثقافية والدينية للأقليات والاعتراف بحقها في حكم ذاتي حقيقي.

وقد سبق هاتين المسألتين قوله بأنه يجب "النظر إلى القومية باعتبارها ظاهرة تاريخية يستغرق إنضاجها فترة زمنية طويلة، قبل أن تتحول المنطقة العربية إلى أمة واحدة"(٤٢).

وهكذا يبرز عبد الغفار شكر تضاريس الواقع من أرضية حقوقية تراعي حقوق الأقليات داخل الدولة القطرية العربية، ويحترم الاختلافات والتنوعات والتفاوتات المختلفة، **وهو بهذا يزيح مفهوم الوحدة عن هيمنته على سائر المفاهيم والتصورات في الفكر القومي واعتباره موجها لها**، وإن كنا نختلف معه في استشهاده بأن جمال عبد الناصر كان أكثر الحكام العرب تقدماً في فهمه للقضية الديمقراطية في اختيار الوحدة وشاهده أن الوحدة مع سوريا تمت باستفتاء، وعندما حدث الانفصال رفض استخدام القوة، رغم أن هذا ملمح إيجابي لعبد الناصر، إلا أن إدارته لمعمار الوحدة كانت غير ديمقراطية في اشتراطه حل الأحزاب بما فيها البعث، ويكفي أن فترة الوحدة شهدت قتل عديد من المفكرين في سجون مصر وسوريا الناصرية أثناء الوحدة.

ولكن رغم إقدام عديد من المفكرين القوميين على إعادة الاعتبار للقطرية والدولة الوطنية إلا أن المفكر القومي عبد الله عبد الدايم يري أن تأكيد القطرية من قبل الفكر القومي الجديد، محمل بمخاطر وانحرافات لابد من التنبيه إليها، ويشترط لهذا التأكيد بعد أن حاول إثبات الفكر القومي التقليدي له جملة من الشروط حتى لا يبدو فكراً يحمي القطرية ويبررها وهي:

١- أن يقترن نضال كل قطر في سبيل مشكلاته الخاصة بفكرة الوحدة والنضال من أجلها، وأن ينطلق دعاة الوحدة العربية من حقيقة أساسية وهي أن التقدم في أي قطر عربي، اقتصادياً كان أو اجتماعياً أو سياسياً لا يمكن أن يكتمل إلا في إطار الوطن العربي، لاسيما إذا أردنا التقدم ذاتياً ومستقلاً وغير تابع لشبكات الاستغلال العالمية.

٢- ضرورة رسم سبل الوصول وأداة الوصول أو بتعبير موجز تكوين الأداة القومية للنضال

القومي الشعبي والسياسي.

٣- رفض الاعتناء والاهتمام بشكل الوحدة، فرغم إيمان عبد الدايم بأن الوحدة الاتحادية هي الشكل المفضل للوحدة، فإنه في الوقت نفسه يري أنه ليس ثمة شكل للوحدة مرفوض سلفاً أو مفروض سلفاً فلا يستبعد أي شكل من أشكال الوحدة -وإن بدا قاصراً- إذا كان وليد الإرادة الشعبية ووليد النضال الجاد(٤٤).

وبرغم أن أغلب "دعاة التجديد".. وخاصة الجابري الذي يركز عليه عبد الدايم يجعلون الوحدة هي الغاية، ويؤكدون على ما يؤكد عليه، من مقت للقطرية وضرورة العمل القومي من أجل الوحدة، ويستحضرون وسائلها وسبل الوصول إليها وخاصة التركيز على الشكل الديمقراطي لها(٤٥) ويرفضون الطريق غير الديمقراطي لها، ويرحبون بأشكال الوحدة الممكنة على حد تعبير الجابري التكاملية والتضامنية، إلا أن الأستاذ/ عبد الدايم يصر على هيمنة المنطلقات الأيديولوجية كلية على كل محاولات التجديد التي يري بعضها لا يفعل شيئاً سوي أنه يتغني بالوحدة، وأن أدبياته تساهم في إغناء الوجود العربي وتوسع دائرة الحلم العربي لكنها لا تصنع التاريخ"(٤٦).

لذا نري أن ما طرحه عبد الله عبد الدايم في محاولته للترشيد، ونقده لعديد من المحاولات التجديدية، التي تتفق معه في احترام الواقع القطري، يقع في ساحة التفكير الرغائبي والذرائعي أيضاً الذي يجعل من كل هدف وسيلة لهدف آخر، دون أن يراعي خصوصيته وواقعه الخاص، فرد الاعتبار للدولة القطرية في الفكر القومي الوحدوي كان بحاجة لعديد من الأمور التي لم تكتمل بعد، نذكر منها:

١- فصل الكيان القطري فكرياً عن مقولة الوحدة كما هو منفصل واقعياً (وتاريخياً حسب رؤية الأنصاري) والتعامل مع مشكلاته وعلاجها من منظور عقلاني وحقوقي وديمقراطي.

٢- استخدام معقولية التنوع في التعامل مع واقع الدولة القطرية وعدم تقديم مقولة الوحدة حتى داخل الدولة القطرية على نقد الاستبداد وحقوق الأقليات والتسامح الثقافي والإثني، فما زال موقف الكثيرين من دعاة التجديد من مسألة الأقليات موقفاً يشوبه الكثير، فالجابري نفسه يري أن الحل في تعميم التعليم باللغة العربية وإنتاج ثقافة عربية واحدة بحجة أن اللغة الأقلوية ليست لغة علم، وهذا تناول سطحي جداً لمسألة الأقليات.

٣- إن تجاوز الولاء للدولة القطرية، وما بداخلها من ولاءات أخري، والقفز نحو الولاء القومي العربي المتكئ على القاعدة الدينية قفز غير مبرر، ولذا فإن تأكيد الجانب النفعي والمصلحي والأمني في التعاون العربي وإبرازه هو المطلوب، وعدم الاكتفاء بإثبات القطرية

والاعتراف بها على أنها واقع فقط.

٤- مازال حضور التعميمات والخطاب الإطلاقي الشمولي في الخطاب القومي العربي هو السائد، ودون استحضار لتفاصيل الحياة التي تهم المواطن العادي، وسائر حقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولعل إعادة اعتبار الاعتبار للدولة القطرية توازي معه إعادة الاعتبار لمفهوم المواطنة ومراقبته ومتابعته، بدلاً من تورط كثيرين من رواد الفكر القومي في الدعاية لفعل الوحدة والنقد الكلي لمقولة القطرية أو الاكتفاء برد الاعتبار إليها وأخذ مواقف متباينة من حركة المجتمع المدني بحجج واهية تستند إلى نظرة تآمرية هشة.

ثانياً : الديمقراطية وحقوق الإنسان

إن الفارق بين مقولة الديمقراطية ومقولة القطرية في مسيرة تجديد الفكر القومي العربي، هو أن الأولي كانت موجودة في أدبيات هذا الفكر منذ بدايته وإن كان على نحو رومانسي دون تبلور مفهومي ومؤسسي له، وكان مطروحاً قبل مرحلة الاستقلال تأثراً بالحياة النيابية التي كانت موجودة، كما كانت أحد أهداف الثورة المصرية سنة ١٩٥٢، ثم كانت الديمقراطية أسبق من القطرية في كتابات النقد الذاتي العربي، أما القطرية فكان رد الاعتبار إليها متأخراً كثيراً عن الاعتناء بالديمقراطية سواءً في موجات النقد الذاتي أو في محاولات تجديد الفكر القومي العربي.

يقول الجابري في محاولته إعادة بناء الفكر القومي العربي أنه يجب البدء بـ "**مقرطة الفكرة القومية**" وعن علاقة الديمقراطية بالفكر القومي يشير الجابري إلى التهميش الذي يعانيه مطلب الديمقراطية في أدبيات الأحزاب القومية، وإلي الهجوم والتشويه الذي تعرضت لهما الديمقراطية في أدبيات أيديولوجيا الأنظمة العسكرية، القومية منها وغير القومية، فضلاً عن الممارسة اللاديمقراطية داخل هذا الطرف أو ذاك"[٤٧].

ثم يتناول الجابري نقطتين هامتين،

أولاهما: ديمقراطية التيار القومي فيقول "**إن أي تيار فكري لا يكون ديمقراطياً إلا إذا اعترف للتيارات الأخرى المخالفة والمضادة له بحقها في الوجود، وبحقها في الدفاع عن نفسها، مما يعني أن التيار القومي العربي لن يكون ديمقراطياً إلا إذا قبل منذ البداية التعايش ديمقراطياً مع التيارات الأخرى المختلفة معه، وطنية كانت أو إقليمية، دينية كانت أو علمانية**"[٤٨].

وثانيهما: تتعلق بالطريق إلى الوحدة العربية ويري الجابري أنه لابد من الاعتراف لجميع

الأقطار العربية بحق متساو في هذه الوحدة مادامت الوحدة لم تتطور إلى مرحلتها الأخيرة، مرحلة إلغاء الدولة القطرية" ويضيف أن قيام الوحدة بهذه الطريقة الديمقراطية يتطلب أن تكون أنظمة الحكم في الأقطار العربية أنظمة ديمقراطية، وما دامت القطرية غائبة فإن الطريق إلى الوحدة يجب أن يشق لنفسه دروباً ومسالك داخل النضال من أجل الديمقراطية على صعيد القطر الواحد"(٤٩) وهكذا يطرح الجابري تحديدا مسألة "النضال من أجل الديمقراطية داخل الدولة الوطنية أو القطرية"، وهذه أطروحة جادة تعطي لمطلب الديمقراطية داخل الفكر القومي بعض حيويته وسخونته، التي يخفف منها وطأة مفهوم الوحدة وضغطه عليها حتى تعدّ في هذا الفكر التجديدي الدافع لها والغاية منها، مما يصيبها بالهشاشة والتراجع متى تحقق هذا الهدف أو ظن تحقيقه، فهو هدف إلى شرعنة فكرة الوحدة والمطالبة بها، أو كما يقول الجابري "إنني أفضل الوصول إلى الهيمنة بالوسائل الديمقراطية إن ذلك وحده هو ما يجعل منها هيمنة مشروعة، أما الطرق الأخرى فإنها لا تؤدي في وضعنا العربي إلا إلى تداول الاستبداد"(٥٠) لذا فهو لا يمانع في قيام الوحدة بأي شكل من التراضي والتفاوض وبدافع تحقيق أنواع من التكامل والتعاون، ولكن هذا لا ينفي بقاء قضية الديمقراطية قضية مطروحة للجماهير والقوي الشعبية سواءً في الدولة القطرية أو دولة الوحدة"، ولكن تحضر الوحدة بوظائفها الأيديولوجية لتجعل الديمقراطية من أجل تصحيح المكاسب الوحدوية وتعميقها.

فالديمقراطية عند الجابري ومحاولته التجديدية تظل تابعة ووسيلة من وسائل الوحدة ثم وسيلة لحمايتها، مما يطرح تساؤل محمد السيد سعيد من أن هذا التناول لمسألة الديمقراطية ينطوي على مشكلة فهو نقد ذرائعي، أي مقصود به خدمة أهداف أخري، وبالتحديد خدمة الركيزة الأساسية في الفكر القومي وهي مقولة الوحدة، فهي ليست مقولة منفصلة ذات جدارة متأصلة فيها بحد ذاتها وليست مجرد واحدة من آليات الوحدة(٥١) ويترتب على ذلك كما يذكر محمد السيد سعيد استعداد وجاهزية لتأييد أي خطاب يؤدي إلى الوحدة، ولكنه ليس ديمقراطياً، وظني أن الجابري نفسه وكثيراً من القوميين العرب الذين طالما تغنوا بالديمقراطية قد تورطوا في تجاهلها أثناء أزمة الخليج الثانية، وترحيبهم بما نعتوه بالديكتاتورية الانعتاقية التي تمثل بالاستبداد مع الوحدة غير عابئ بالديمقراطية ودعوتها!

ولعل الباحث القومي أحمد يوسف أحمد كان أكثر وضوحاً حين ذكر أن الديمقراطية تمثل شرطاً ضرورياً لحل معضلات النظام العربي، ولكنها بالتأكيد ليست شرطاً كافياً، فضلاً عن أن إعمالها قد يحدث على المدى القصير تقلصات غير مواتية للحركة القومية العربية،

كإشاعة عدم الاستقرار في قطر عربي أو أكثر أو وصول ثورة إلى الحكم ذات توجهات غير عربية، أو تحقيق حركة انفصالية داخل قطر عربي لمكاسب تتحقق عن طريق الديمقراطية"(٥٢).

أما محمد جابر الأنصاري ففي إعادته الاعتبار وتأصيله للدولة القطرية. يرى أن علاج الوضع السياسي العربي يستدعي اعتبارين متعارضين ومتناقضين هما:

١- **الاعتبار الموضوعي:** يتعلق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب من حيث عملية بناء الدولة في أولى مراحله.

٢- **الاعتبار الذاتي:** فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية بتغييرها نحو الأفضل وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، أسوة بالدول المتطورة والمتقدمة(٥٣)، والإشكالية المتناقضة في رأي الأنصاري هى أن كيان الدولة العربية من حيث وجودها كدولة ما زال لا يحتمل التعددية الديمقراطية لأن التعددية العصائبية المترسبة لم تصهر بعد في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يغطي التعددية الديمقراطية ويحل محلها بشكل يتجاوز إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية "وهو يري أن ثمة ضرورتين لإقامة التوازن بين طرفي هذه الإشكالية، **أولهما**: ضرورة بناء الدولة أساساً، **وثانيهما**: ضرورة توفير الحرية داخل الدولة أي ضرورة تغييرها من الداخل في الوقت ذاته ويكون ذلك أول ما يكون بإدراك الوعي السياسي العربي حقيقة هذه الإشكالية في أبعادها الواقعية والآليات المجتمعية والسياسية اللازمة لتجاوزها(٥٤).

ولكننا نري أن هذه الإشكالية إشكالية زائفة، لأن الانتماءات الأولية والولاءات ما قبل الوطنية والقومية تحضر مع الاستبداد وأحادية منطق السلطة، وأن الديمقراطية ورعاية حقوق المواطنة بغض النظر عن الدين واللغة والعنصر كفيل برفع الفئات المختلفة حتى المهمشة (الأقليات) فوق هذه الانتماءات الأولية ولعل تاريخ النهضة في أوروبا واليابان وأمريكا كفيل بتأكيد ذلك، حين كانت الدولة القومية العلمانية في أوروبا قائمة على احترام حقوق المواطنة، ونجحت في تجاوز الحروب الدينية التي استمرت أمداً طويلاً بها. بل إن غياب الديمقراطية هو الممهد الأول لتفكيك الدولة القطرية في العالم العربي في ظل وجود أقليات كبيرة ومهمشة في عديد من أقطاره، ولكن نؤكد على قيمة ما يطرحه الأستاذ الأنصاري في تعريته المعرفية والعلمية لكهوف الأيديولوجيا وثوابتها.

أما جورج طرابيشي فيرى أن الدولة القطرية العربية تنزع بطبيعة الدولة الحديثة إلى

القومية، أي إلى تأسيس نفسها وتكريس شرعيتها في شكل الدولة/الأمة State /Nation– مؤكداً رفضه لها، واختزال تاريخها في النزاع على السلطة، ومرتئياً الحدود بينها حدود كرتونية في مرحلة الاستقلال، وبعد تصنيفه وعده للمشكلات العربية وتنوع الخطاب في الأيديولوجية العربية المعاصرة حتى يصل إلى الخطاب الديمقراطي فيها ويراه "خطاب عبادة الديمقراطية" ولكنه في رأيه خطاب تهويمي هو الآخر، شأن خطاب الأصالة والمعاصرة، إذ يتخذه أصحابه حائط مبكي دون تحديد طريق أو تمهيد مطلوب لزرعها في الواقع العربي .. **وهذا ما يحدده طرابيشي "أنه ما من منقذ للديمقراطية غير الطريق الوحدوي[٥٥] ويستشهد بواقع الديمقراطية الهش في الأنظمة القطرية العربية، ويؤكد أن القدرة القمعية القطرية مشلولة بقدر أو بآخر، أمام احتمالات تحرك ديمقراطي على مستوي وحدوي، ويحدد معادلته التي يراها ممكنة لإعادة بناء الفكر القومي العربي وهي قابلة للقلب، كما أن المأزق الديمقراطي يمكن أن يفتح بمخرج وحدوي، كذلك فإن المأزق الوحدوي قد يكون قابلاً للفتح بمخرج ديمقراطي[٥٦].**

ويؤكد طرابيشي أن الأيديولوجية الآفلة لم تقم وزنا للديمقراطية، بل أنها فهمت الوحدة على أنها نفي للتنوع ونفي التعدد أي نفي لما أسماه هو "الديمقراطية" بالذات، ثم يؤكد طرابيشي على أن "الأيديولوجية القومية" لا تعني سوي المراجعة النقدية للممارسة السابقة، ولاسيما منها الممارسة النظرية للتنمية التي مهدت للمجزرة العلمية وبررتها سلفاً، ورد الاعتبار بالتالي إلى أكثرية القوي الطبقية والسياسية التي صدرت بحقها أحكام إعدام وإبادة نظرية[٥٧].

ويستشهد جورج طرابيشي في مقارنته المتميزة بنموذج الوحدة الأوروبية وكيف تتزايد احتمالاتها طرداً مع تعميق معطيات الديمقراطية والعكس بالعكس، والدول ذات الأنظمة الديمقراطية هي التي قطعت الشوط الأول نحو الوحدة الأوروبية وبالمقابل فإن المنظور الوحدوي هو الذي فتح أمام الدول الباقية (أسبانيا، اليونان، البرتغال) باب الديمقراطية، الديمقراطية كانت معبراً نحو الوحدة، والوحدة كانت معبراً نحو الديمقراطية"[٥٨]، وفي هذه المحاولة للمفكر جورج طرابيشي يتم الفصل بين الديمقراطية والوحدة واعتبار كل منهما مقولة منفصلة قد تؤدي للأخرى طواعية، ولكنها رغم جديتها بعيدة المدى، ولكن يحسب لها دعوتها الجدية للنضال القومي العام من أجل الديمقراطية التي يمكن أن تؤدي للوحدة وليست الوحدة العقدية الرومانسية المنشأة وجدانياً على مقولة "وحدة الثقافة" التي فندها طرابيشي في مقاله، ولكنها وحدة واقعية ومصلحية على نسق الوحدة الأوروبية.

ولعل قدرة طرابيشي على خلخلة بنية مقولة "وحدة الثقافة" و"معقولية التوحيد" التي لم يستطع مفكر مثل الجابري تجاوزها في مقولته بالوحدة غاية ووسيلة. ورؤيته التوحيد و"العقل العربي" ثابتا من ثوابت ثقافتنا وغاية لها هي التي جعلت طرابيشي ممثلاً لهذا الطرح الجاد، الذي يؤكد على الأنثربولوجي والاجتماعي وأيضاً الفكري والعالمي.. وهو ما زال نادراً في خطاب الفكر التجديدي في الفكر العربي. ولكن نذكر منه محاولة ناصيف نصار الرائدة في "منطق السلطة" "والأيديولوجيا على المحك" وأيضاً فتحي التريكي في كتابه "معقولية التنوع" وهشام شرابي في "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" والتأصيل التاريخي للأنصاري في "تكوين العرب السياسي ومغزي الدولة القطرية "وغيرهم كثير مثل سعيد بن سعيد العلوي في دراسته، "العقل العربي والوحدة.. نهاية الخطاب القومي الكلاسيكي"، التي انتهي فيها إلى التقاء النقد البنيوي والتفكيكي مع بحوث واستطلاعات الرأي العربي نحو الوحدة، لأن الوعي المعرفي والعقلاني ملتق دائماً مع الوعي الواقعي والجماهيري، وهذه الاستطلاعات هي ممارسة الديمقراطية للمعرفة وبلا شك فإن استدعاءها وممارستها يفيد البحث المعرفي ويضيئه[٥٩].

ولعل هذا النقد البنيوي للخطاب القومي يؤكد أن الديمقراطية وحق المشاركة هو الضمان الوحيد لخروجه من أزمته وإحداث النهضة العربية الثانية[٦٠].

وهذا هو المطلوب، وليس فقط وضع برنامج ديمقراطي للوحدة يراعي قيامها وأن تكون غاية له، لأن الديمقراطية كما يقول محمد السيد سعيد قيمة منفصلة يتطلب إدماجها في الخطاب القومي التغيير في بنية الخطاب نفسه أو في الحقل المعرفي ليثوّر في قلبه قضية الديمقراطية[٦١] وهو يري أن ذلك يكون من خلال مجموعة من المعطيات:

المعطي الأول: هو القطيعة مع مفهوم إبهامي للأمة والقومية، فالأمة ظاهرة اجتماعية ديناميكية، أما المفهوم الإبهامي فهو خارج التاريخ وهو نوع من التجهيز العقلي للأفكار المعادية للديمقراطية.

المعطي الثاني: كيف يمكن أن تكون هناك قطيعة وإدانة حقيقية لممارسات عنيفة، بمعني قطيعة معرفية وسياسية مع ذخيرة ومشروعية ممتدة من الفعل اللاديمقراطي في الأنظمة التي تحدثت باسم القومية.

المعطي الثالث: إعادة النظر في المشروعية المطلقة المعطاة للوحدة حتى نقترب بها من الفاشية أو التقديس الضمني للمصطلح والمعني حيث يصبح لهذا التعبير دلالة منفصلة عن كل شئ، يجب إثراء مفهوم الوحدة بمعطيات عديدة منها مفهوم "الديمقراطية"، لكن هذا الإثراء لا

يعني الارتباط الآلي بحيث أن الواحدة منهما تجر الأخرى تلقائياً.

المعطي الرابع: يطرح محمد السيد سعيد مدخلاً جديداً للوحدة وهو مدخل "اللقاءات الاتصالية" وهو يعني أن المجتمع وحدة اتصالية وليس فقط وحدة ثقافية، وأنه قادر على التفاعل بدرجة عالية من السهولة والسلاسة وهو يؤكد أن الدعوة للديمقراطية من الضروري أن تتجسد في كيان اتصالي[٦٢] ولأول وهلة قد يبدو فرق بين ما طرحه جورج طرابيشي وما طرحه محمد السيد سعيد في فصل الديمقراطية عن الوحدة، إذ يبدو فصل المفكر الحقوقي المصري أوضح بكثير من المفكر الشامي الماركسي، ولكنهما يلتقيان إذ إن طرابيشي يركز أكثر على المثال والنظرية في توقعه أن الديمقراطية في الدول القطرية إذا تحققت ستكون المعبر نحو الوحدة، وأن الدول القطرية الديمقراطية ستسعي من أجل مصلحتها الاقتصادية والتكاملية إلى الوحدة على غرار الوحدة الأوروبية، وكلاهما يركز على إدانة الممارسة اللاديمقراطية للأنظمة القومية السابقة وإن كان المفكر الحقوقي مصراً على اعتبار القطيعة مع مثل هذه الممارسات شرطاً من شروط التجديد وإعادة البناء، وإن كان هذا برأينا صعباً لأنه يعني هدم بعض النماذج القومية في فترة المد القومي، وخاصة النظام الناصري، الذي لازال المثال في عديد من الكتابات القومية، كما أن ممارسة النظم القومية الحالية وتجاربها التوحيدية سواءً في العراق أو اليمن لازالت "مقولة الوحدة" تمثل المبرر لممارستها ولا توجد نماذج ديمقراطية عربية وطنية أخري يمكن أن تحاكم بها الآن، فضلاً عن الضغوط الخارجية التي تساعد على نمو خطاب الهوية والتحصن القومي في شكل هذه الأنظمة التي تدعي حمايتها، ولا يجد عديد من أتباع الأيديولوجيا والدوجمائية بداً من اتباعها في فرض رؤاها واستقرارها المتكلس حتى ولو على رفات الديمقراطية، ولعل الواقع العالمي بعد ١١ سبتمبر٢٠٠١ يساعد أكثر على ذلك!

ثالثا : من أجل تجديد فاعل للفكر القومي العربي

(١)

بعد ما طرحناه من نماذج لمحاولات تجديد الفكر القومي، حرصنا فيها على تنويع مداخلها ما بين المعرفي والواقعي، وبين الثقافي والسياسي، اقتربت كلها من مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وإن بمسافات متفاوتة، ولكن لوحظ على كثير منها كما لاحظ محمد السيد سعيد وسعيد بن سعيد العلوي وغيرهما هيمنة تصور الوحدة عليها، وتوجيهه في أغلب الأحيان لها، علاوة على وجود المسكوت عنه دائما وهو "تصور الآخر" الذي ينسحب السياسي فيه على الثقافي والحضاري مما يجعل منظومته الديمقراطية وحقوق الإنسان محل القياس من قبل الأيديولوجيا القومية العربية في حال حضور مفاهيم الخصوصية الثقافية والاكتفاء النظري والنظرة التآمرية، تلك المفاهيم التي ينحصر بها العقل والحقيقة و يختزل الإنسان ويقهر التنوع والاختلاف لصالح الشمولية والإطلاقية والدينية الملكية للسلطة الأيديولوجية معرفيا وسياسيا.

فلا زال البعض يرادف بين منظومة الحداثة الغربية وفي القلب منها الديمقراطية وحقوق الإنسان وبين صورة الغرب التاريخية في الذهن العربي، غير قادر على تفكيك أجزائه بفصل الحداثي الإنساني عن الإمبريالي والاستبدادي، وحقوق الإنسان عن الهيمنة، وغير واع في كثير من الأحيان بأثر منظومة الحداثة ومفرداتها في عملية بناء النهضة العربية ، لذا نقول مع رضوان السيد، إن ثمة رأياً سائدا بين عامة المثقفين في الوطن العربي يتجاوز الإسلاميين إلى فئات واسعة من القوميين، وربما تجاوز هؤلاء أيضا إلى من لا يصنفون أنفسهم ضمن أحد التيارين، هذا الرأي أو الانطباع مؤداه شك عميق بالغرب كله وما يصدر عنه بسبب هيمنته على العالم وازدواجية معاييره[٦٣] .

ولعل ما سبق أن أوردناه من رفض عصمت سيف الدولة للمواثيق الدولية بمنطق صوري، يقف عند كونها من "الغرب الامبريالي" يؤكد ذلك[٦٤] وعلى نفس الخط ما يطرحه عبد الله عبد الدائم في تحفظه وتوقفه تجاه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بمناسبة الاحتفال بمرور خمسين عاما على صدوره متكئا على أحداث السياسة وازدواجية المعايير الغربية في التعامل مع قضايا حقوق الإنسان العربي ويلاحظ هذا الاختزال الكلي في قوله ساخراً ومتمرداً:

إعلان عالمي لحقوق الإنسان سبقه أمثاله، وتلته اتفاقات وعهود لا تحصي خلال خمسين عاما يدوس عليها جميعها إنسان حاقد ملدوغ، ودولة متغطرسة يحل محلها النار والدمار،

ضاحكة ملء فيها من أولئك السذج الذين يدأبون من أجل بناء عالم جديد بالإنسان مذكرة إياهم أن الحق هو القوة، وأن القوة وحدها هي الحق[٦٥]

ورغم جدية وواقعية ما يطرحه الأستاذ عبد الدائم، إلا أننا نختلف معه في عدم فصله بين الحداثة والاستعماري الإمبريالي، وبين الإنساني والخاص، فهو يعلم تنديد منظمات حقوق الإنسان العربية والعالمية بازدواجية المعايير الغربية وعدم عدالتها، وآخرها ما صنعته هذه المنظمات في دربان بجنوب أفريقيا بأغسطس سنة ٢٠٠١ أثناء المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية، ومثله في سياتل سنة ١٩٩٩ وغير ذلك من منتديات، تقف عند الحق العربي وعند حقوق الإنسان في كل أنحاء العالم، فهذا المنطق الصوري لا يصح سحبه دون إدراك لجدلية الفكر، فالحجج الأربع التي أوردها عبد الدائم في رفضه أو عدم حماسه -كما يرى- لحقوق الإنسان حجج صورية وشكلية وخاصة وهي:

١- أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إعلان معطل.

٢- أنه غربي الطابع.

٣- أنه لا يستجيب لمشكلات العصر.

٤- أنه يغفل الثقافات الخاصة للشعوب[٦٦].

فهنا تحضر مقولة "الخصوصية الثقافية" كمقولة مغلقة، في رفض ميثاق يحترم التعددية الثقافية والحقوق الثقافية للشعوب، كما تحضر عدم الثقة في كل ما هو غربي .. وربط السياسي بالثقافي في نسق مغلق.. وإن كانت الملحوظة الثالثة تطرح ضرورة تطوير حقوق الإنسان وأخذ موقف من مشكلات العصر وخاصة العولمة والثورة التكنولوجية فهذا ما تسعى إليه حقوق الإنسان ونشطاؤها في كل أنحاء العالم، وتسعي بكل جدية نحو تطوير الشرعية الدولية لحقوق الإنسان لمواكبة هذه التغيرات والتحديات السياسية والثقافية الجديدة.

(٢)

أردنا من هذا التناول لبعض أفكار ومواقف عصمت سيف الدولة وعبد الله عبد الدائم من الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، تأكيد رفضنا للمنطق الإطلاقي والعقل التوحيدي الذي جعل بعض الباحثين القوميين يرى في عالمية حقوق الإنسان عولمة للفهم الغربي لها[٦٧] ومازالت التحفظات والتوقفات بدعوى الخصوصية والمؤامرة وازدواجية المعايير لتنسحب في راديكاليتها من الصفوة الثقافية إلى النخبة الحاكمة لتبرير ممارساتها اللاديمقراطية داخل أقطارها قومية وغير قومية. في سمة عامة من الإطلاقية والشمولية وعدم "ضبط الكلام" كما يقول

عبد المنعم سعيد[٦٨] لتتضح بشدة في تصور الآخر، كما اتضحت في تصوري الوحدة والأمة من قبل. ومثل هذا الخطاب الرومانسي والإطلاقي الشمولي كما يعيق محاولات الإصلاح الداخلية وبناء الذات العربية، **فإنه يعيق تلاقي خطاب الحقوق العربية مع العالمية، في ظل دعواها شبة الشوفينية والعنصرية في تأكيد العداء وعدم الالتقاء في الديمقراطي والإنساني والحقوقي، وقد نجحت منظمات المجتمع المدني العربية في تجاوز ذلك، وتعبئة القوى المدنية العالمية والمنظمات غير الحكومية العالمية في الاقتناع والمساندة لهذه الحقوق بتجاوزها شوفينية وخصوصية الانغلاق التي يتسم بها الخطاب القومي العربي التقليدي وخير شاهد على ذلك ما تقوم به وقامت به هذه المنظمات في دربان سنة ٢٠٠٠ وفي مواقفها من العولمة وضرب العراق في مختلف أنحاء العالم.**

(٣)

نري أن تجديداً لا يتجاوز المعقولية التوحيدية والإطلاقية، وينصب على تجديد التصورات الأيديولوجية الرئيسة للفكر القومي لن يستطيع إحداث نقلة نوعية في هذا الفكر، وإدماج الديمقراطية وحقوق الإنسان فيه، من أجل نهضة عربية ثانية، تستحضر قيمة الفرد والعقل والتاريخ وحقوق المواطنة.

ولن يكون ذلك ما دام الفكر أسير شعاراته وتابوهاته الأيديولوجية عائقا للفعل والوعي العقلاني بالتاريخ من النفاذ إلى العمق.. العمق الفكري والعمق الاجتماعي والعمق السياسي.. حتى لا يتماهي الكل معا، ونصنع ما يسميه فيصل دراج الحداثة الزائفة.. والوعي التاريخي الزائف.. والواقع الملتبس الذي نحياه غير قادرين على الفعل فيه بأجزاء من قدرتنا على الانفعال به، غير قادرين على تغييره بأجزاء من قدرتنا على الثورة اللفظية والعنيفة عليه!

لذا نري أن إحلال معقولية التنوع والاختلاف محل معقولية التوحيد والتوحد في علمية الأولي وواقعيتها مقابل ميتافيزيقية الثانية وتجاوزها للتناقضات هو طريق الذهنية العربية نحو إحداث نقلة نوعية ونهضوية حقيقية في الخطاب العربي المعاصر، وفي القلب منه خطاب الوحدة نفسه.

ويكون ذلك بالخطوات التالية:

١- التخلي عن الرومانسية والتغني بالأوهام الوحدوية.

٢- استخدام منهج "النقد المزدوج" بادئا بالذات ومنتهيا بالآخر.

٣- الوعي الاختلافي في تناقضات الحالة الواحدة، سواء الأنا أو الآخر، فليس كل الغرب

واحداً ، كما أن للمنطقة العروبية خروجاتها على فكر الوحدة، وتضم داخلها تعددية إثنية ولغوية يجب النظر إليها بعين من الاعتبار.

٤- الوعي التاريخي، والصعود من الواقع نحو الأيديولوجية وليست العكس في طريقه للفقه الصاعد، وليست الفقه النازل من السلطة والأيديولوجية علي الواقع، قسرا وتجاوزا واختزالا للإنسان واغتيالا لدوره وحقوقه في المشاركة والاعتراض.

٥- القطيعة عن الممارسات الماضية والحالية اللا ديمقراطية لعديد من الأ نظمة القومية، ومحاكمتها تاريخيا داخل الخطاب، والاعتناء الشديد بتتبع حركة المجتمع المدني العربي، ونقد ومتابعة حركته وموقف السلطات القطرية والقومية منها.

٦- التخلي عن القاموس الانغلاقي في التكفير الوطني والسياسي الذي رسخت مفرداته في بنية الخطاب القومي العربي (وخاصة التقليدي منه).

(٤)

السعي نحو إمكانية لعقد توافق بين النخب العربية المثقفة، وصنع تكتل قادر على إيجاد حوار متوازن مع السلطة التي تحكم بيد من حديد في ظل هلامية الدولة العربية، وملكية المؤسسات لها -قد تكون جسراً للوصول نحو التحول الديمقراطي العربي، الذي استهلكت فيه النخب العربية قرنا من زمانها ولم ينجز حتى الآن؛ لذا كان إيجابيا ما تم في أوائل التسعينيات من تقارب قومي إسلامي خاصة في ظل توافق الأهداف، وتقارب المرجعيات، ولكن مازال بين التيار القومي والليبرالي والتيار القومي والماركسي، وداخل أجنحة التيار القومي من اختلافات وانشقاقات، ما يحتم إقامة ساحة للحوار من خلال معقولية للتنوع[٦٩] والاختلاف، تؤمن بحقوق الإنسان والتسامح الفكري والسياسي وتتجنب مفردات التخوين والتكفير الوطني والقومي، خاصة في ظل أن **مشروع النهضة الذي لم ينجز حتى الآن هو مشروع الجميع وإن تعددت رؤاهم. ويكفي ما كان من مفاصل فكرية ما بين هذه التيارات في سنوات مضت. ولن يكون ذلك بحال في ظل المعقولية الإطلاقية الشمولية التوحيدية للفكر القومي، ولن يكون وفق أي شروط أيديولوجية مسبقة، ولكن الانطلاق من أرضية الديمقراطية وحقوق الإنسان هو المحل الوحيد لإمكان قيام هذا الحوار والوفاق الثقافي والنخبوي، الذي يرفع الشعار القديم لمحمد رشيد رضا "نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً في ما اختلفنا فيه"، وما أكثر ما يمكن أن تتفق عليه النخب الثقافية العربية بمختلف تنوعاتها وما أضيق ما يفصل بينها. ولا يكفي التقارب والتماس النظري مع منظومة الحداثة الغربية، بما**

فيها حقوق الإنسان من خلال الإشكال الفكري والبحث النظري فيها، ولكن يكون النضال العربي من أجلها، نضالاً فكرياً وثقافياً يستلهم تجارب الآخرين وتجاربنا، وتاريخهم وتاريخنا، وحقوق كل الفئات المهمشة في بلادنا كمعالم في طريق نهضة الوطن وكرامة المواطن.

هوامش

١- راجع عبد الله عبد الدايم "الأيديولوجيا القومية والعربية بين التجديد والترشيد والردة" مجلة المستقبل العربي عدد ١٤١ سبتمبر٢٠٠٠.
٢- راجع نموذجاً لذلك - ميلود المهذبي "إشكاليات في مسألة الدولة القطرية في الوطن العربي" ضمن القومي وا لقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي" المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ط١ سنة ١٩٩٩ ، ص ٩٥
٣- راجع السيد ياسين مشرف "تحليل مضمون الفكر القومي العربي دراسة استطلاعية" مركز دراسات الوحدة العربية ط٢ سنة ١٩٨٢
٤- راجع ناصيف نصار "تصورات الأمة العربية" م.س.ذ ، ومحمد جمال باروت "قراءة نقدية في الفكر القومي التقليدي "ضمن القومي والقطري في الفكر والممارسة في الوطن العربي" م.س.ذ.
٥- راجع عبد الله عبد الدائم م.س.ذ ص ٩٠
٦- نفس المصدر ص ٧
٧- نفس المصدر ص ٧
٨- عبد الله يعقوب بشارة "مجلس التعاون وشرعية التعاون الإقليمي العربي" المنتدى، السنة ٣ العدد ٣٣ (يونيو ١٩٨٨) نقلاً عن عبد الله عبد الدايم المصدر السابق، ص ٩
٩- المصدر "تجديد الفكر السياسي" تحرير عصام الدين حسن م.س.ذ.
١٠- راجع د. وحيد عبد المجيد "الوطنية والتفكير السياسي" م.س.ذ.
١١- راجع د. محي الدين صبحي "تأملات في سفر تكوين الكيانات الوحدوية- ضمن صراع الوحدة والتجزئة في الوطن العربي" م.س.ذ ص ١٩٣
١٢- نقلاً عن رضوان السيد، حقوق الإنسان والفكر الإسلامي ، مجلة العربي الكويتية عدد (٨٤٨)، مارس س ١٩٩٦
١٣- راجع عبد الله عبد الدائم م.س.ذ
١٤- راجع د. أحمد الصاوي مع عصام الدين حسن (الأهرام) ٢٣ أغسطس ٢٠٠١
١٥- عبد الله عبد الدائم م.س.ذ
١٦- راجع سعيد بن سعيد م.س.ذ
١٧- المصدر السابق
١٨- ميشيل عفلق إلى سبيل البعث م.س.ذ.
١٩- عبد الله عبد الدائم م.س.ذ
٢٠- راجع سعيد بن سعيد م.س.ذ
٢١- راجع محمد عابد الجابري (وجهة نظر في الفكز القومي) م.س.ذ
٢٢- راجع ناصيف نصار، الايديولوجية على المحك م.س.ذ
٢٣- راجع محمد عابد الجابري (وجهة نظر في الفكز القومي) م.س.ذ
٢٤- راجع أحمد يوسف أحمد، الوضع العربي الراهن وسبل الخروج منه م.س.ذ
٢٥- راجع محمود أمين العالم: مقدمة قضايا فكرية عدد ,١٩ م.س.ذ
٢٦- راجع مجلة مقاربات عدد١ ص ٧٢ م.س.ذ
٢٧- راجع نموذج أحمد يوسف أحمد م.س.ذ
٢٨- راجع نموذجاً لذلك معن بشور "العروبة الجديدة والنهضة" مجلة المستقبل العربي ص٢٥٦ عدد مارس ٢٠٠١
٢٩- راجع السيد ياسين "الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر" بيروت دار التنوير ط٣ سنة ١٩٨٣ نقلاً عن السيد ياسين "النقد الذاتي العربي" الأهرام ٣٠ أغسطس سنة ٢٠٠١
٣٠- محمد عابد الجابري "وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" م.س.ذ. ص ٢٠٥
٣١- المصدر السابق ص٢٠٤، ص ٢٠٥

٣٢- المصدر السابق صـ ٢٠٦
٣٣- المصدر السابق صـ ٢٠٧
٣٤- المصدر السابق صـ٢١٢، صـ ٢١٣
٣٥- راجع محمد جابر الأنصاري "تكوين العرب السياسي ومغزي الدولة القطرية" م س ذ، صـ٨٩.
٣٦- راجع الفضل شلق: "إشكاليات التوحد والانقسام بحوث في الوعي التاريخي" بيروت، المركز الإسلامي للبحوث سنة ١٩٨٧ صـ١٠٣، نقلاً عن الأنصاري المصدر السابق صـ ٩٠
٣٧- الأنصاري - المصدر السابق صـ ٩١
٣٨- الأنصاري - المصدر السابق صـ ١٠٢
٣٩- الأنصاري - المصدر السابق صـ ١٠٣
٤٠- الأنصاري - المصدر السابق صـ ١٣١
٤١- راجع توفيق أبو بكر "تجربة العمل القومي في أربعة عقود: حوار وشهادات قومية" سلسلة حوارات استراتيجية ط١ سنة ١٩٨٩- صـ٣٥، ٣٦
٤٢- المصدر السابق صـ ٣٦
٤٣- راجع عصام الدين حسن (محرر) "تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية
٤٤- عبد الله عبد الدايم م س ذ. صـ ١٣ وما بعدها.
٤٥- راجع مثلاً : الجابري المصدر السابق وأيضاً تركي الحمد "تعالوا نتحدث عن وحدة وطنية قبل الحديث عن وحدة قومية وإسلامية" الشرق الأوسط ١٩٩٢/١١/٢٢، وعبد الغفار شكر، ومحمد السيد سعيد في عصام الدين حسن م س ذ.
٤٦- راجع : كمال عبد اللطيف في "أولويات الخطاب الوحدوي الجديد" الوحدة س ٦ العدد ٦٠ (فبراير ١٩٩٠) صـ٨
٤٧- الجابري - المصدر السابق صـ ٢٠٨
٤٨- الجابري - المصدر السابق صـ ٢٠٩
٤٩- الجابري - المصدر السابق صـ ٢٠٩
٥٠- الجابري - المصدر السابق صـ ٢١٠
٥١- راجع عصام الدين حسن (محرر) م س ١. صـ ١١٧
٥٢- أحمد يوسف أحمد م س ذ صـ٩٤
٥٣- محمد جابر الأنصاري م س ذ صـ ١٩٠
٥٤- محمد جابر الأنصاري م س ذ صـ ١٩١
٥٥- راجع جورج طرابيشي "طريق ديمقراطي للوحدة وطريق وحدوي للديمقراطية" ضمن "صراع الوحدة والتجزئة في الوطن العربي م س ذ صـ ١٨٠
٥٦- المصدر السابق صـ ١٨٠
٥٧- المصدر السابق صـ ١٨١
٥٨- المصدر السابق صـ ١٨٢
٥٩- راجع سعيد بن سعيد العلوي نفس المصدر السابق صـ ١٥١
٦٠- راجع مراد عباس الزرقاني "تجديد المشروع القومي العربي" مجلة المستقبل العربي عدد سبتمبر ١٩٩٨ صـ ١٩
٦١- محمد السيد سعيد: ضمن: عصام الدين حسن م س ذ صـ ١١٧
٦٢- المصدر السابق صـ ١٢٠
٦٣- راجع : رضوان السيد: حقوق الإنسان والفكر الإسلامي المعاصر، مجلة العربي، عدد ٤٤٨، مارس سـ ١٩٩٦
٦٤- المصدر السابق.
٦٥- راجع عبد الله عبد الدايم "الاحتفاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسط الظلام العالمي" مجلة المستقبل العربي عدد ٢٤١ مارس ١٩٩٩.
٦٦- المصدر السابق صـ٣٢ وما بعدها.
٦٧- محمد فهيم يوسف "حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة: عولمة حقوق الإنسان أم عولمة الفهم

الغربي لحقوق الإنسان: مجلة المستقبل العربي عدد ٢٣٥ سبتمبر ١٩٩٨ صـ ٦٣
٦٨- عبد المنعم سعيد "ضبط الكلام" الأهرام الاثنين ١٠/٩/ ٢٠٠١
٦٩- راجع "حول معقولية التنوع" - فتحي التريكي "معقولية التنوع" م.س.ذ.



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني**: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان**: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤**: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة**: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس**: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي**: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين**: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية**: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانيا: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان**: فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد**: هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية**: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية**: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار**: د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة**: منصف المرزوقي (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان**. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور١٩٧١ ودعوة لدستور جديد**: أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن**: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد**: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة**: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**: د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين**: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!**: د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون**. صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام**. د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة**. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري**: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول**: د. أحمد يوسف القرعي.

٢١- ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.

٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علـــي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين:** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- **رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** د. محمد السيد سعيد.
٩- **عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد:** علي مبروك.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.
٥- **السينما وحقوق الناس:** هاشم النحاس وآخرون.
٦- **الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان:** سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- **أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش:** سحر سامي.
٨- **المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن:** د. حسن طلب.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- **" سواسية ":** نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٥٠ عددا]
٢- **رواق عربي:** دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٠ عددا]
٣- **رؤى مغايرة:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج:** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تمكين المستضعف:** إعداد: مجدي النعيم.
٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان:** صادر عن المؤتمـــر الدولـي الأول للحركـة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان:** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقـــوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين:** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنســان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- **مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني:** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربيـة والإنجليزية).
٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية:** (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب:** أحمـــد شـوقي بنيـوب، عبـد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمـد الصديقـي، محمـد المدنـي، هـاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- **جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية:** تقديم وتحرير عصـــام الدين محمد حسن.
١١- **يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة:** يسري مصطفى.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.

٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.

• • •

(تحت الإعداد)

١. العولمة وحقوق الإنسان.

٢. ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي.

٣. عنصرية تحت الحصار.

٤. القاهرة/دربان: من أجل إسقاط آخر قلاع العنصرية.

٥. المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

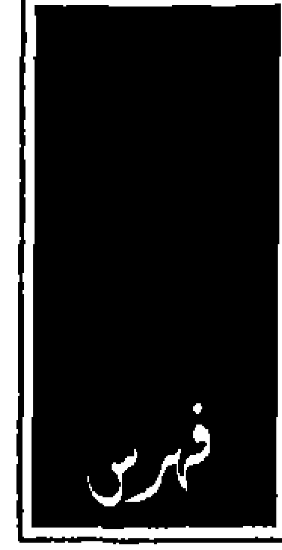
٦. الإسلام والديمقراطية.

٧. الإرهاب وحقوق الإنسان.

٨. سؤال الحداثة بين عسكرة الجنرال وتسييس الباشا.

٩. المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

١٠. دوائر لم تكتمل.


فهرس

هاني نسيرة

- باحث وإعلامي بصوت العرب
- عضو هيئة تحرير مجلة "أوراق فلسفية"
- شارك في عدد من الكتب منها

- الموسوعة العالمية المختصرة: الإمعان في حقوق الإنسان، دار الأهالي سوريا.
- حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- بدائل العولمة (كتاب قضايا فكرية) .
- نقد المجتمع الأبوي، قراءات في فكر هشام شرابي، اتحاد الجمعيات الفلسفية.

- له عدد من المقالات في الصحف والدوريات المصرية والعربية.

د. جمال عبد الجواد

● رئيس وحدة العلاقات الدولية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

● من أعماله:

- العوامل النفسية في العلاقات العربية-العربية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية.
- التسامح - موسوعة الشباب- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

● شارك في عدد من كتب صدرت عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس.
- تمكين المستضعف.
- التطور الديمقراطي في مصر.
- التسوية السياسية.

